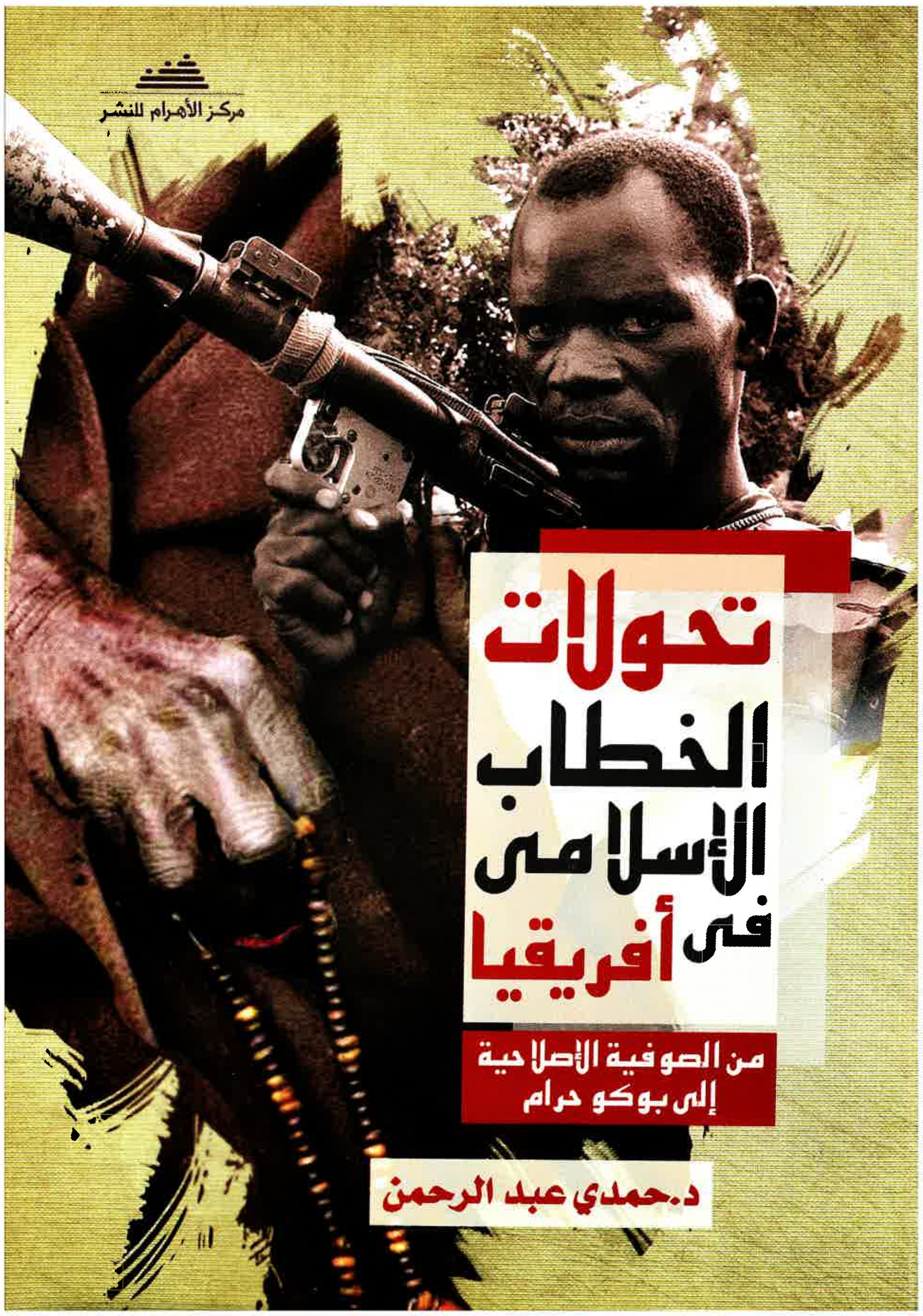

مركز الأهرام للنشر
تحولات
الخطاب
الإسلامي
في
أفريقيا
من الصوفية الإصلاحية
إلى بوكو حرام
د.حمدي عبد الرحمن

تحولات الخطاب الإسلامي في أفريقيا

من الصوفية الإصلاحية إلى عنف بوكو حرام

تأليف:

أ.د. حمدي عبدالرحمن

إصدار مركز الأهرام للنشر

مركز الأهرام للنشر

مؤسسة الأهرام – شارع الجلاء – القاهرة

تليفون27703445 - 27705063 :

البريد الإلكتروني للمركز: **apc@ahram.org.eg**

منذ إنشائه في 1976 تحت اسم مركز الأهرام للترجمة العلمية وخلال مسيرته بعد أن أصبح مركز الأهرام للترجمة والنشر وصولا إلى وضعه الراهن، أصدر مئات العناوين التى حملت خلاصة عقول وأفكار وإبداع نخبة من المفكرين والكتّاب في مصر والعالم العربى ويرحب المركز باقتراحاتكم وأفكاركم

تصميم الغلاف :محمد عيد

الطبعة الأولى

٢٠١٥

الإهداء

إلى عبدالرحمن..... الأمل والرجاء

يا بني:

اشكر الله واشكر الناس .. فإن الله يزيد الشاكرين

كن عزيزاً .. فكما ترى نفسك سيراك الآخرون

شكر وتقدير

لقد بدأت العمل في هذا المشروع البحثي في عام ٢٠٠٧ حينما طُلب مني إعداد دراسة عن الخطاب الإسلامي في أفريقيا ضمن أعمال مؤتمر بعنوان: "تجديد الخطاب الإسلامي المعاصر" نظمه قسم الدراسات العربية والإسلامية بجامعة زايد في مدينة أبو ظبي. وقد وجدت الموضوع يستحق الدراسة والتمحيص فعكفت على جمع المعلومات والوثائق مستفيدا من أسفاري المتعددة في ربوع القارة الأفريقية الحبيبة. وفي عام ٢٠١٠ فاز المشروع الذي تقدمت به بتمويل إدارة البحوث والدراسات بجامعة زايد وذلك لمدة عامين. وقد وجدت كل عون ومساعدة من هذه الإدارة ولاسيما السيدة برجيتا فيلديز **Birgitta Feldge** التي وافقت على تمديد فترة المنحة أكثر من مرة نظرا للأعباء التدريسية الجسام التي كنت أتحملها طيلة فترة البحث، فلها مني خالص الشكر والتقدير.

وأتوجه بالشكر أيضا لمركز الدراسات الأفريقية بجامعة لايدن الهولندية الذي وافق على استضافتي كأستاذ زائر بالمركز أواخر شهر مارس ٢٠١٢ وقدم لي كافة التسهيلات والمراجع اللازمة، وأخص بالذكر رئيس المركز البروفسور دايتز **A.J. Dietz**، والبروفسور بنجامين سواريس **Benjamin Soares** كبير الباحثين، وكذلك الزميل الدكتور عمرو رياض بمعهد دراسات الأديان بجامعة لايدن الذي كان لي خير معين أثناء إقامتي بهولندا.

وقد كانت رحلتي العلمية للسودان في ديسمبر ٢٠١١ ذات أثر كبير في بلورة كثير من الأفكار حول الخطاب الإسلامي المعاصر من خلال إجراء مقابلات شخصية مع عدد من رموز الحركة الإسلامية في السودان أمثال الشيخ الدكتور حسن الترابي، زعيم حزب المؤتمر الشعبي الذي استضافني في منزله ودار بيننا حوار طويل، وكذلك الإمام الصادق المهدي زعيم حزب الأمة الذي أمتعني بسعة معرفته ورؤيته التجديدية الثاقبة، وأيضا الشيخ الفاضل صادق عبد الماجد زعيم جماعة" الإخوان المسلمون" الذي استقبلني بحفاوة بالغة وقدم لي كل عون طلبته. وأتوجه بالشكر والعرفان كذلك للعالمين الجليلين البروفسور حسن مكي رئيس جامعة أفريقيا العالمية السابق والبروفسور عبد الرحيم علي مدير معهد الخرطوم الدولي للغة العربية ورئيس مجلس شورى حزب المؤتمر الوطني الحاكم في السودان.

وفي هذا السياق أتوجه بخالص الشكر والتقدير والعرفان للصديق والأخ الفاضل الدكتور طارق عثمان الذي كان لي خير معين ولم تكن زيارتي للسودان ممكنه لولا جهوده المخلصة في ترتيب وتسهيل جميع لقاءاتي العلمية بالخرطوم. والشكر موصول أيضا للصديقين الدكتور حمد حاوي من جامعة بحري والدكتور عبد الوهاب الطيب من جامعة أفريقيا العالمية وذلك لحسن استقبالهما ومساعدتهما القيمة لي .

ولا يفوتوني أن أتوجه بالشكر والتقدير لأسرتي الصغيرة، زوجتي الفاضلة وأبنائي ياسمين وآية وعبد الرحمن الذين تحملوا جميعا عناء البحث وقبلوا التضحية ببعض الحقوق الاجتماعية والأسرية مقابل أن يخرج هذا العمل للنور.

وأخيرا الحمد لله والشكر لله من قبل ومن بعد.

مقدمة

يشهد الواقع الأفريقي الراهن تنوعاً وتعدداً في الأديان والمعتقدات وهو ما يضفي على دراسة الظاهرة الدينية وارتباطها بالتحولات السياسية والاجتماعية التي تشهدها القارة أهمية خاصة. ولعل الملاحظة الأساسية المرتبطة بحقيقة الأديان التقليدية في أفريقيا أنها محلية الطابع، فهي أشبه بالجزر المعزولة، أي أنها لا تمتلك أي فعالية خارج نطاق الجماعة الدينية المؤمنة بها. وهي لا تطرح أي رؤى تجديدية، وليس من أهدافها تجاوز جماعتها العرقية والانتشار على المستوى الوطني أو القاري. فضلاً عن ذلك فهي مشدودة إلى الماضي والأسلاف أكثر من استشرافها للمستقبل، فكل الذي تقوم به هو الإبقاء على الوضع القائم ومقاومة أي تغيير. وعليه لم تشهد القارة قبل قدوم المسيحية أو الإسلام ما يمكن أن نسميه بظاهرة الحروب الدينية أو حركات الإحياء الديني.

وإذا كان الإسلام هو أكثر الأديان انتشاراً في أفريقيا حتى أنها وصفت بقارة الإسلام فإنه في جوهره بالنسبة للشعوب الأفريقية يعدّ ديناً أفريقياً انتشر بقوته الذاتية وخصائصه الدفينة. إنه أكثر الأديان صلاحية وارتباطاً بالواقع الأفريقي. وعليه فإنّ دراسة الظاهرة الإسلامية في أفريقيا تطرح عدداً من الملاحظات المهمة لعل من أبرزها:

- على الرغم من التحديات التي تواجه الإسلام في أفريقيا ولاسيما غير العربية فإنه كجوهر لنظام حضاري وقيمي لا يزال بمقدوره أن يمارس دوراً هاماً في عملية النهضة والتطور للشعوب الأفريقية من خلال طرح نموذج تنموي بديل يعبر عن واقع وطموحات الإنسان الأفريقي في بداية القرن الحادي والعشرين.

- القضية الأساسية في أفريقيا غير العربية ذات جانبين أولهما يتمثل في حركة التجديد الديني بهدف العودة بالعقيدة إلى مرحلة النقاء الأول. والثاني يرتبط بعملية نشر الدعوة حيث يعد الإسلام أكثر الأديان انتشارا. وربما يُعزى ذلك إلى قدرته على التطويع والتطبع إزاء الواقع الأفريقي، فضلا عن تأكيده على قيم العدالة والمساواة، والنظر إليه في الإدراك الأفريقي على أنه ليس ديناً أجنبياً.

- إذا كانت مسالك الإسلام في أفريقيا متعددة ومتشعبة حيث تشتمل على دور التجار والدعاة من الأفارقة أنفسهم، فضلاً عن الطرق الصوفية فإنّ حروب الجهاد الإسلامي خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر التي شهدتها بعض مناطق أفريقيا مثل بلاد الهوسا قد اكتسبت أهمية خاصة نظراً لأنها أدت إلى قيام دولة إسلامية تصدت بقوة للغزو الأوروبي. كما شكلت بذوراً للمقاومة الوطنية للاستعمار، ومن جانب آخر في كونها طرحت رؤى إصلاحية وتجديدية تهدف إلى تنقية الإسلام والعودة به إلى الأصول، ولا سيما من خلال الفقه المالكي وذلك في مواجهة تأويلات الصوفية التي انتشرت على نطاق واسع في المجتمعات الإسلامية الأفريقية.

- لقد خضع تحليل الظاهرة الإسلامية في أفريقيا لعملية دعاية مغرضة في الكتابات الأوروبية المتخصصة حيث بدأ الحديث منذ نهاية القرن التاسع عشر عن ظاهرة "الإسلام الأسود". إنه إسلام خضع لعملية إعادة صياغة وتفكير فأضحى أكثر توافقاً مع الخصائص النفسية للأجناس السوداء. وقد تجاوب بعض المفكرين الأفارقة، ولا سيما في أفريقيا الفرانكفونية لهذه الدعوة وقالوا بوجود مصادر محلية للإسلام أو ما أُطلق عليه أفرقة. الإسلام.
- سعت النخب الحاكمة في الدول الأفريقية الإسلامية بعد الاستقلال إلى محاولة تحييد المتغير الديني من خلال فرض دساتير علمانية تفصل بين الدين والدولة وتؤكد على حرية المعتقد. وقد ظهر واضحاً في الخطاب الديني الرسمي المرتبط بالدولة أو المتحالف معها أنه يسير وفق المشروع الوطني للنخبة السياسية الحاكمة. وإذا أخذنا الحالة السنغالية حيث يدين أغلب سكانها بالإسلام لوجدنا أن ليوبولد سيدارسنجور أول رئيس لها كان مسيحياً كاثوليكياً، بل إن خليفته عبده ضيوف وهو مسلم كان متزوجاً من مسيحية من طائفة الروم الكاثوليك.

ونحاول هنا التركيز على أحد جوانب دراسة الظاهرة الإسلامية في أفريقيا جنوب الصحراء وهي إشكاليات وقضايا التجديد والإصلاح الإسلامي في الواقع الأفريقي. وقد حاولنا في هذا السياق طرح رؤية شمولية لفهم بيئة وأنماط الخطاب الإصلاحي والتجديدي وذلك عبر المكان والزمان. وتمثلت التساؤلات الرئيسية التي تطرحها الدراسة في:

- ما هي حقيقة الأسباب والدوافع التي تفسر ظهور الخطاب التجديدي في دول كثيرة مثل السودان ونيجيريا والسنغال وتنزانيا ؟
- ما هي أنماط هذا الخطاب وتنويعاته الفكرية والمعرفية؟ وما هي أهم الأطروحات الإصلاحية والتجديدية التي يطرحها كل خطاب على حده؟ وهل ثمة رؤى مشتركة؟
- كيف استجاب الخطاب الإسلامي لتحديات مشروع الحداثة الغربي من جهة ولواقع التخلف والتبعية التي تعيشها المجتمعات الأفريقية من جهة أخرى؟

وفي محاولة للإجابة على تلك التساؤلات ينقسم الكتاب إلى محاور خمسة رئيسية بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة:

- المحور الأول ويخصص لدراسة الظاهرة الإسلامية في أفريقيا بشكل عام من حيث إشكالاتها النظرية والمنهجية وتحدياتها التاريخية.
- أما المحور الثاني فيناقش أنماط الخطاب الإسلامي الذي يطرح رؤى تجديدية تدفع بالدين ليكون مشروعاً للنهضة والتقدم. وقد شهدت القارة الأفريقية خلال القرون الثلاثة الأخيرة تيارات وحركات إصلاحية عديدة تراوحت مناهجها ما بين العمل من داخل النظام الحاكم وبين الثورة عليه والإطاحة به.
- ويناقش المحور الثالث خطاب الهُوية والتعامل مع الآخر. وقد ركز هذا الخطاب على مدخل الإصلاح التعليمي وتطوير النظام القانوني بما يحافظ على هُوية المجتمعات الإسلامية كما هو الحال في شرق وجنوب أفريقيا.
- أما المحور الرابع فإنه يُخصص لمناقشة الجدل الذي أثاره خطاب تطبيق الشريعة في شمال نيجيريا حيث يطرح إشكالية الديمقراطية والتعامل مع الآخر غير المسلم.

- وأخيرا يطرح المحور الخامس تحديات المشروع الحداثي الغربي على موضوعات وقضايا خطاب التجديد الديني، حيث يتمّ التركيز على المشروع الفكري الذي يقدمه المفكر السوداني الأبرز حسن الترابي وكذلك اجتهادات المفكر والناشط الجنوب أفريقي فريد إسحق.

وقد تمت معالجة هذه المحاور في تسعة فصول يضمها هذا الكتاب الذي أرجو أن يكون مساهمة متواضعة في دراسة أحد قضايا الظاهرة الدينية في أفريقيا. وقد تم تنقيح هذه الطبعة وإدخال بعض الإضافات عليها.

والله من وراء القصد

د.حمدي عبد الرحمن

٢٠١٥

الفصل الأول

الإسلام في أفريقيا: رؤية منهجية وتاريخية

يلاحظ الناظر لخريطة توزيع المسلمين في أفريقيا أنها تأخذ شكلا دائريا كما لو كان الإسلام يحتضنها ويحتويها فاستحقت أن تكون بحق قارة الإسلام. تبدأ أولى الحلقات بجنوب أفريقيا حيث توجد أقلية مسلمة لا يستهان بها، وهي من أصول آسيوية، ثم تمتد خيوط هذه الدائرة جهة الشمال الشرقي لتشمل موزمبيق وتنزانيا وأوغندة وكينيا والصومال واريتريا. وتستمر حلقات هذه الدائرة لتصل الشمال بالغرب الأفريقي متضمنة السودان ومصر وليبيا وتونس والجزائر والمغرب. بعدئذ تنحدر جنوبا صوب غرب أفريقيا لتشمل دولا ذات أغلبية مسلمة وهي: موريتانيا ومالي والنيجر وتشاد ونيجيريا والسنغال وغينيا كوناكري وغينيا بيساو وسيراليون وإلى حد ما كوت ديفوار. أما دول غانا وبنين وتوجو وليبيريا فهي تشهد وجود أقليات مسلمة مهمة.

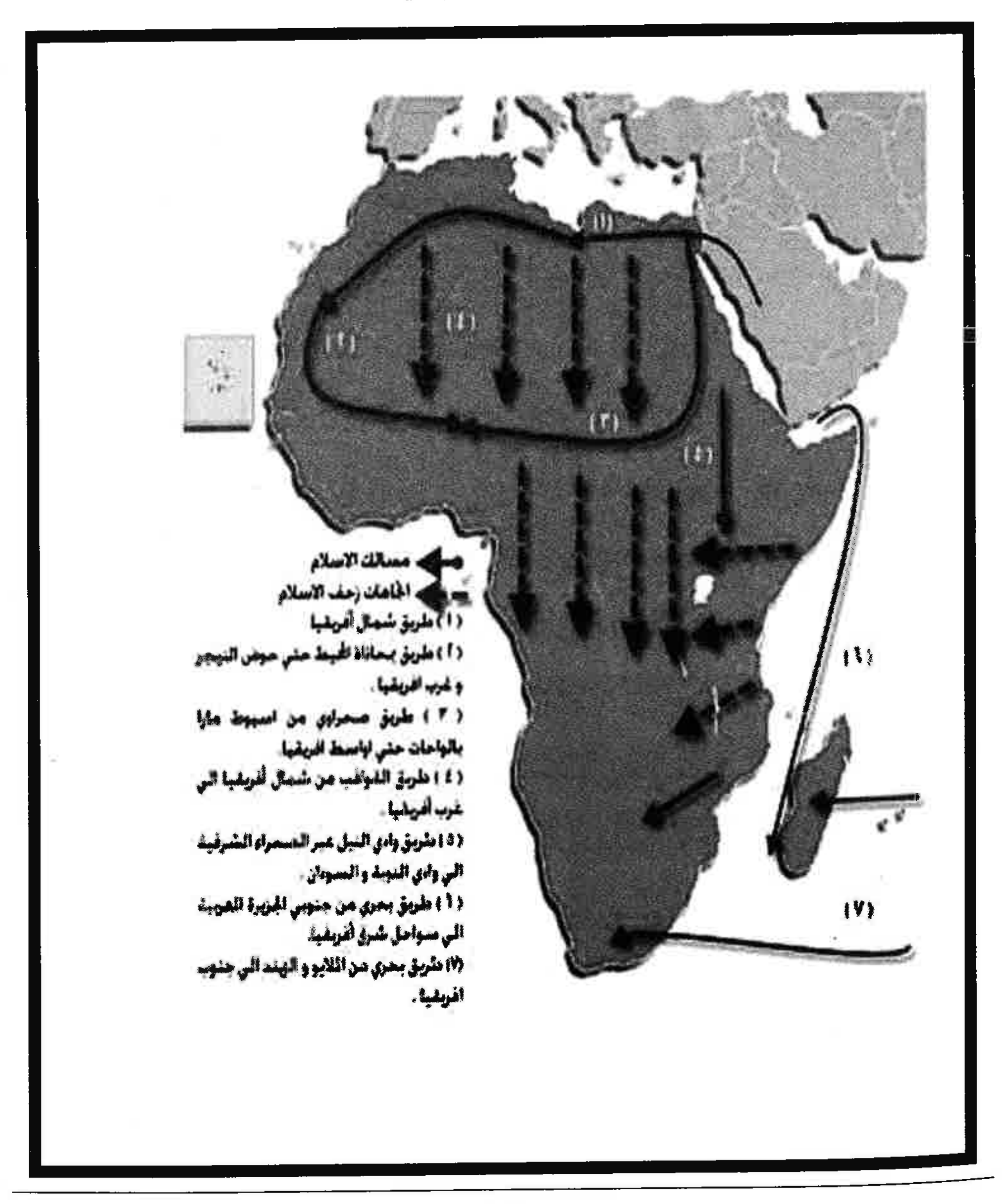
ومن المعلوم أن الإسلام يعد أحد المكونات الرئيسية للموروث الحضاري الأفريقي. وقد حسبه على مزروعي أحد أبعاد ثلاثة تشكل الميراث الثلاثي لأفريقيا. وعليه فإن التأكيد على الذات الحضارية الأفريقية يمثل خطوة واعية لوضع أفريقيا على طريق النهضة والتعامل الصحيح مع واقع ومتغيرات العالم من حولها. أليست

أفريقيا بحق كما وصفها مفكرنا الأشهر جمال حمدان هي: "جبهة زحف الإسلام واحتياطي توسعه في المستقبل "؟!

ويسعى هذا الفصل إلى دراسة مختلف أبعاد الظاهرة الإسلامية في أفريقيا من حيث إشكالياتها المنهجية والفكرية ومسالك وعوامل الانتشار الإسلامي في القارة الأفريقية ومعوقات ذلك الانتشار، وأخيرا الجانب والإطار الحركي للإسلام في واقعه الأفريقي. وعليه ينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث يناقش أولها إشكالية النموذج المعرفي المسيطر في دراسة الظاهرة الإسلامية في أفريقيا منذ الاستقلال في أعوام الستينيات ومدى الحاجة لمراجعة المناهج والاقترابات النظرية التي طرحها علماء غربيون ومن سار على دربهم من الكتاب الأفارقة من أجل دراسة الحالة الدينية في أفريقيا. أما المبحث الثاني فانه يناقش عوامل انتشار الإسلام في أفريقيا والتحديات التي تواجه ذلك ولاسيما إشكاليات الموروث الاستعماري. ويركز المبحث الثالث على بعد الحركات الإسلامية الأفريقية وأنماطها العامة وخطابها الإسلامي السائد.

خريطة رقم (١)

خريطة زحف الإسلام في أفريقيا



المبحث الأول

الإشكاليات المنهجية

ليس بخاف أن حال أفريقيا والمسلمين بها، وإن كانت له خصوصية غير منكرة إلا أنه لا يخالف المشكلات والعوائق التي تواجه المسلمين في مناطق العالم الأخرى. وبمراجعة الأدبيات الحديثة عن الإسلام في أفريقيا على كثرتها نجد أن بعضها حاول التركيز على إشكالية التاريخ والتعدد والتنوع في إطار الممارسات الأفريقية للإسلام مثل دراسة كل من باولز وليفزيون عام ٢٠٠٠. إذ تطرح هذه الدراسة تغطية تاريخية مفصلة عن مناطق أفريقيا الجغرافية الأربعة. فشمال أفريقيا يمثل منطقة واحدة مرتبطة بشكل وثيق مع منطقة الشرق الأوسط وشعوبها الناطقة بالعربية والبربرية. وقد ظهر الإسلام في غرب أفريقيا من خلال طرق التجارة الصحراوية، أما في شرق أفريقيا فقد جاء عبر طرق التجارة التي تمر من خلال المحيط الهندي. وقد طرح انسول وجهة نظر أخرى في كتابه عن أركيولوجيا الإسلام في أفريقيا جنوب الصحراء عام ٢٠٠٣ من خلال اعتماده على بعض المواد الأرشيفية والأثرية. وقد ربط روبنسون عام ٢٠٠٤ بين الأصول التاريخية والتطورات الحديثة. لقد أفضى صعود الإمبريالية والاستعمار الأوروبي إلى ظهور تطورات جديدة في بعض الحالات. وتعطي الدولة

الوطنية الحديثة سياقا آخر لدراسة تاريخ الإسلام في أفريقيا. وبالفعل قدم لويس عام ١٩٨٦ مقدمة مهمة للتفاعل الثقافي بين الإسلام والثقافات الأفريقية المحلية. ولعل ذلك كله يدفع بنا إلي طرح عدد من الإشكاليات المنهجية التي تعترض البحث الموضوعي في حقيقة وطبيعة المجتمعات الإسلامية في أفريقيا:

- لعل الملاحظة المهمة المرتبطة بتقاليد دراسة الإسلام والمجتمعات الإسلامية في أفريقيا منذ أعوام الستينيات من القرن الماضي أنها مثلت في مرحلة معينة ما يمكن أن نطلق عليه اسم الموضة الفكرية في حقل الدراسات الأفريقية. إذ لا يخفى على الباحث أن دراسة الظاهرة الإسلامية اكتسبت أهمية ومكانة بارزة بين أدبيات دراسة الواقع الأفريقي الكلاسيكية. ومن أبرز تلك الدراسات ما قدمه ثُلة من المؤرخين أمثال سبنسر ترمنجهام، ولويس برنير، ومارفين هيسكت، وديفيد روبنسون، والأمين سانح، ولانسانى كابا. وقد استخدم هؤلاء المؤرخون أدوات واقترابات تحليلية معينة لفهم الإسلام وطرق انتشاره في أفريقيا. ولا تزال مثل هذه الاقترابات تؤثر بشكل ما، ولو جزئيا، على طريقة تناولنا ودراستنا المعاصرة للمجتمعات الإسلامية في أفريقيا. فالاتجاه السائد في الدراسة يؤكد دوما على محورية الطرق الصوفية بحسبانها البعد الأبرز والأكثر أهمية في الممارسة الأفريقية للإسلام. على أن تناول الظاهرة الإسلامية في أفريقيا من خلال المنظور الصوفي، رغم أهميته لا يخلو من مخاطر جمة. فالتحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي شهدتها المجتمعات الإسلامية في أفريقيا منذ الاستقلال تفرض ضرورة تبني مناهج أخرى وطرائق مختلفة للتحليل.

- وإذا كان تاريخ المسيحية وانتشارها في أفريقيا قد سُجل وتم تدوينه "من الداخل"، أي من خلال كتاب وباحثين ينتمون إلي المسيحية عقيدة وثقافة فإن تاريخ الإسلام في هذه القارة وعلي النقيض قد سُجل من خارجه، أي من خلال باحثين غير مسلمين بالأساس. بل أن هؤلاء المؤرخين الغربيين الذين تعاملوا مع قضية الإسلام في أفريقيا قد جاءوا من تقاليد غربية تنظر إلى الإسلام بحسبانه "الآخر" الحضاري. ومن الملفت في هذه التقاليد الغربية في دراسة الإسلام في أفريقيا وبغض الطرف عن مدى موضوعيتها أنها اعتمدت على النصوص العربية العتيقة، وإن شئت فقل الكلاسيكية، محاولة الربط بين الإسلام جنوب الصحراء وشمالها. بيد أن بعضا من هذه التقاليد نظر إلي الإسلام في أفريقيا بمعزل عن التيار الأساسي السائد في شبه الجزيرة العربية وامتداده الحضاري في الشمال الأفريقي. ويبدو ذلك من محاولة المزج بين الإسلام كعقيدة وبين التقاليد الأفريقية المحلية، الأمر الذي دفع بهؤلاء إلي القول بوجود إسلام أفريقي أسود.
- وقد هيمن اقتراب البنية الاجتماعية علي دراسة الإسلام في أفريقيا خلال العقود الأربعة الماضية حيث نُظر إلي المتغير العقيدي باعتباره مسألة ثانوية. وربما تأثر هذا التيار الفكري الذي ميز الدراسات الاجتماعية الأفريقية في مرحلة ما بعد الاستقلال بدراسة ايفانز برتشارد عن السنوسية في ليبيا عام ١٩٤٩. وكذلك دراسة ايرنست جلنر عن أولياء جبال الأطلس في المغرب عام ١٩٦٩. وفي عام ١٩٧٩ قدم عالم السياسة دونال كروز أوبراين دراسته الرائدة عن المريدية في السنغال والتي مثلت طرحا مهما وقراءة واعية للممارسة الصوفية في المجتمع السنغإلي. إذ يرى أوبراين أن الإطار التنظيمي للطرق الصوفية قد ساعد على إيجاد نظام سلطوي بعد انهيار دولة الولوف مع مقدم الاستعمار الفرنسي.

- على أن بعض الاتجاهات الحديثة بدأت تركز على ديناميات المجتمعات الإسلامية في أفريقيا من خلال دراسة أوجه الالتقاء والصدام بين مختلف جوانب التدين الإسلامي في الواقع الأفريقي. ولعل المؤلف الذي حرره كل من ايفا روزاندر وديفيد وسترلند بعنوان : "الإسلام الأفريقي والإسلام في أفريقيا " الصادر عام ١٩٩٧ يمثل أحد الدراسات الهامة في هذا الاتجاه. ويشير العنوان الفرعي لهذا المؤلف: "المواجهة بين الصوفية والإسلاميين" إلى التركيز على القضايا الخلافية والأمور المرتبطة بالعقيدة. أما مصطلح الإسلام الأفريقي فانه يعني المعتقدات والممارسات التي طورها الأفارقة عبر السنين ولاسيما تحت تأثير الطرق الصوفية. ومن جهة أخرى فان مصطلح الإسلام في أفريقيا يـنـي على النقيض من ذلك تماما أيديولوجية الإصلاح الديني التي عادة ما يرفع لواءها الإسلاميون بغرض تطبيق الشريعة الإسلامية.

عوائق الزحف الإسلامي:

يلاحظ أن الزحف الإسلامي صوب الجنوب الإفريقي قد اعترضته عوائق جمة منذ خمسينيات القرن الماضي، وربما يُعزى ذلك لأكثر من متغير واحد:

أولها: يتمثل في قيام السلطات الاستعمارية بفتح الباب واسعا أمام الحركات التبشيرية للنفاذ إلى المناطق التي لم يصلها الإسلام، كما أنها سمحت لأبناء المسلمين بالالتحاق بمدارس الإرساليات التبشيرية الحديثة بغرض تعليمهم العلوم العصرية وإبعادهم عن المعارف والعلوم الإسلامية. وعليه فقد تم إبعاد هؤلاء عن جذورهم الثقافية والحضارية.

وثانيا: خلق نخبة أفريقية مثقفة ومتشبعة بالتقاليد الغربية العلمانية حتى إذا صار الحكم إليها في مرحلة ما بعد الاستقلال عمدت إلى الحفاظ على هذا الإرث الاستعماري في الحكم والإدارة. وقد أدى ذلك إلى نجاح هذه النخبة الحاكمة الجديدة المتغربة فيما فشل فيه المستعمرون من قبل. ولعلنا نتذكر هنا حالات السنغال في عهد سنجور، والصومال في عهد سياد بري، وجزر القمر في عهد علي صويلح.

وثالثا: ضعف دور مؤسسات العمل الدعوي والأهلي العربية والإسلامية في إفريقيا، إذ أن هذا الدور على محدوديته افتقد التنسيق والتكامل وانشغل بإثارة قضايا ذات حساسية مفرطة في الواقع الأفريقي مثل الاصطدام بالصوفية، وطرح قضايا فقهية خلافية مثل استخدام المسبحة أو السدل والقبض، وهو ما أشعل الفتنة بين أبناء المسلمين عوضا عن دعوة غيرهم لدخول الإسلام. ولعل ذلك ساعد الكنيسة ومؤسساتها التبشيرية على استغلال هذه الأوضاع لصالحها، وهو ما يعني تعضيد الحركة التبشيرية في إفريقيا .ولذلك أصبح من الشائع لدى بعض الباحثين الغربيين أن يشكك اليوم في مقولة أن أفريقيا هي قارة الإسلام!.

يقول هوبير ديشان مؤلف كتاب الديانات في أفريقيا السوداء: «حتى نهاية القرن الثامن عشر كان تعداد النصارى في كل أرجاء إفريقيا عشرين ألفاً من البيض، وبضع مئات من العبيد، ومع بداية القرن التاسع عشر لم يكن للنصرانية قدم ثابتة في مكان ما في إفريقيا السوداء، إذا استثنينا نقطاً ضئيلة على الساحل». فما الذي حدث ودفع بأفريقيا التي كانت تعرف بقارة الإسلام لأن تفتح عقلها وقلبها لدعوات التبشير المسيحي بحيث يكاد عدد المسيحيين فيها يقارب عدد المسلمين أو ربما يزيد في بعض الروايات؟.

لقد اكتسبت أفريقيا أهمية كبرى في النشاط التبشيري العالمي نظراً لتزايد أهميتها الجيواستراتيجية وتزايد عمليات التدافع الدولي عليها منذ نهاية عصر الاستعمار وتشكل الدول الحديثة في بداية أعوام الستينيات من القرن الماضي. وقد أحدثت زيارة البابا بولس السادس لأفريقيا عام ١٩٦٩ آثاراً لا يمكن إنكارها في مسيرة نشر العقيدة المسيحية في أفريقيا. ولعل التطور الفارق هنا هو التأكيد البابوي على أفرقة المسيحية حيث خاطب الجماهير المحتشدة في كمبالا قائلاً" إن عليكم تبني عقيدة مسيحية أفريقية". كما أن زيارات البابا يوحنا بولس الثاني المتعددة لأفريقيا أظهرت مدى حرص الكنيسة الكاثوليكية على تحويل أفريقيا إلى المسيحية. وقد أكد مجمع الفاتيكان الثاني هذا الالتزام الكنسي بتوصيل رسالة التبشير لمختلف أنحاء العالم حيث وردت في نصوص وثائقه ما نصه:" بما أن واجب التبشير بالإنجيل في كل مكان من المعمورة يقع أولاً على السلك الأسقفي، فعلى سينودس الأساقفة، أي " مجلس الأساقفة الدائم للكنيسة الجامعة " أن يكون له فيما بين اهتماماته العامة ذات الأهمية، اهتمام خاص بالنشاط الإرسالي الذي يُعدُّ من أعظم مهام الكنيسة وأقدسها".

وعلى الرغم من تعدد المؤتمرات التبشيرية المسيحية التي ناقشت دوماً جهود ومناهج نشر المسيحية في العالم فإن مؤتمر كلورادو عام ١٩٧٨ يعد الأبرز لأنه تبنى نهجاً جديداً وانتقد الوسائل القديمة المستخدمة في التبشير والتنصير. ومن ذلك مثلاً التحول إلى وسائل التنصير الجماعي الذي يعني نقل مجموعات بشرية متكاملة (قبيلة أو قرية) إلى المسيحية وهو ما يقلل من سلبيات التنصير الفردي الذي يؤدي إلى عزل الفرد المتحول عن محيطه الاجتماعي.

على أن من أبرز الوسائل الحديثة المستخدمة في التبشير والتي دعا إليها مؤتمر كلورادو هو إعمال قواعد علم التبشير المسيحي من خلال تحليل رد الفعل المقاوم والاستجابة لدى الشعوب المستهدفة. وكما ورد في أحد أبحاث مؤتمر كلورادو فإن "الإستراتيجية الصحيحة للتبشير سوف تقسم العالم إلى وحدات ثقافية حيث تقوم الإرساليات النصرانية بدورها في زرع البذور بصورة صحيحة والحصاد بصورة صحيحة كذلك. إن الإستراتيجية الخطأ تفشل في ملاحظة الفرق بين الفئات المستقبلة والفئات المقاومة في المجتمع".

ونستطيع أن نحدد أربعة اتجاهات كبري تعبر عن وسائل التبشير الحديثة في أفريقيا، وذلك على النحو التالي:

الاتجاه الأول: أفرقة اللاهوت التبشيري:

يمكن ملاحظة ديناميكية الاندماج الثقافي وتبني منظور واقعي لعملية التبشير المسيحي في أفريقيا في مرحلة ما بعد الاستعمار من خلال مجموعة متنوعة من الظواهر. وقد وصف ستيفن كابلان **(Kaplan) 1986** العديد من هذه الظواهر في إطار ما أطلق عليه " أفرقة" التبشير المسيحي **Africanization**، الذي يشير إلي عملية دمج كنسي واعية بين القيم التقليدية الأفريقية والقيم الغربية الحديثة .

الاتجاه الثاني: دور الكنائس الأفريقية المستقلة

لقد سبقت عملية أفرقة اللاهوت التبشيري في أفريقيا عمليات احتجاج أفريقية كبرى على هيمنة المنظور المعرفي الغربي في إطار فلسفة وحركية التبشير الكنسي في أفريقيا ولاسيما خلال مرحلة الاستعمار. وعليه فقد وجدنا في أدبيات المسيحية في أفريقيا ظاهرة تأسيس الكنائس المستقلة أو المحلية وهي التي انفصلت عن الكنائس

التبشيرية الغربية مطلع القرن العشرين أو أنها قامت بعيدا عنها وبجهود قيادات أفريقية خالصة. ومن المتفق عليه عموما أن هذه الكنائس ظهرت في بادئ الأمر في جنوب أفريقيا عام ١٨٨٩. وإذا كانت هناك أسباب عديدة أدت إلى ظهور هذه الكنائس المستقلة فان ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغات الأفريقية وتقريب المفاهيم المسيحية للواقع الثقافي والحضاري الأفريقي أسهم بلا شك في دعم هذه الظاهرة وأفضى إلى القول بوجود مسيحية أفريقية .

الاتجاه الثالث :دور الكنائس المشيخية **Pentecostalism**

تمارس هذه الكنائس على تنوعها وتعددها دورا مهما ومتطورا في المد المسيحي الذي تشهده القارة الأفريقية .ونستطيع تحديد ثلاثة أنماط رئيسية من هذه الكنائس على الرغم من إمكانية التداخل فيما بينها: المشيخية الكلاسيكية، والمشيخية المستقلة ، والمشيخية الجديدة. ومن الملاحظ أن هذه الكنائس وإن ارتبطت بالمسار العام للحركة المشيخية الكنسية فإنها حاولت تقديم إجابات أفريقية للتساؤلات النابعة من السياق المحلي وذلك وفقا للفهم الأفريقي للكتاب المقدس .

الاتجاه الرابع: القيم والممارسات الدولية المعولمة

من الواضح تماما أنّ القيم التي ينطوي عليها عصر العولمة هي ذات مركزية أوروبية، ويؤكد ذلك قول أحد الكتاب: إنّ أوروبا هي المنبع الفريد لجملة أفكار الحرية الفردية والديمقراطية السياسية، وسيادة القانون وحقوق الإنسان، والحرية الثقافية.. إنّ هذه أفكار أوروبية وليست أفكاراً آسيوية أو أفريقية أو شرق أوسطية إلا بالتبني. وقد

استفاد الحراك التبشيري الغربي بشكل مباشر وغير مباشر من هذه التحولات المعرفية الكبرى التي روجت للمشروع الليبرالي الغربي الجديد. وعليه فأننا نجد مبادئ التدخل الدولي الإنساني وحق التدخل الدولي من أجل حماية المدنيين تمثل بيئة حاضنة للقوى الناعمة الغربية. وفي المقابل فإن انتشار ظاهرة الإسلاموفوبيا وتنامي قوى الراديكالية الإسلامية ونعت الإسلام بالإرهاب قد وضعت العراقيل أمام العمل الدعوي الإسلامي وأصبح المسلم في كثير من الدول الأفريقية ولاسيما تلك التي أعلنت الحرب على الإرهاب موضع شك ما لم يثبت عكس ذلك.

وفي نفس الوقت فتح الباب واسعا أمام المنظمات الخيرية وغير الحكومية الغربية والدولية العاملة في المجال الإنساني لتقديم خدماتها في أفريقيا دون قيد أو شرط. بل إنها تعمل في معظم الحالات في ظل شراكات مع المنظمات الدولية والمؤسسات الحكومية الرسمية. وعلى سبيل المثال فان مؤسسة هابيتات من أجل الإنسانية **Habitat for Humanity** وهي منظمة غير ربحية تؤمن بتعاليم المسيحية المسكونية، وترى بأنه ينبغي أن يكون لكل رجل وامرأة وطفل مكان بسيط، لائق للعيش بكرامة وأمان، تمتلك أكثر من عشرة فروع عاملة في القارة الأفريقية. ويعتقد كثير من الباحثين أن محاولة اليمين المسيحي المتطرف في الولايات المتحدة تصوير ما يحدث في دارفور على أنه حملة إبادة منظمة إنما تهدف لإظهار عدم التعصب المسيحي في مواجهة العنف الذي يمارسه أهل السودان المسلمين ضد الأقليات غير المسلمة. ولعل ذلك يعطي صورة ايجابية للدور الذي تقوم به المنظمات التبشيرية العاملة في حقل الإغاثة الإنسانية .

ويركز الحراك التبشيري المعاصر في أفريقيا على قطاع التعليم بحسبانه الطريق الأسهل لغرس القيم الغربية المسيحية في أذهان المتعلمين. وعلى سبيل المثال توجد في أفريقيا عشرة جامعات إنجيلية كبرى والعديد من المؤسسات التعليمية التبشيرية الخاصة. ففي زيمبابوي تم تأسيس الجامعة الأفريقية الميثودية عام ١٩٩٢ بدعم من هيئة المعونة الأمريكية .وقد خلصت دراسة علمية إلى القول بأن التعليم التبشيري قد أسهم في اجتثاث جذور الثقافة السوداء والمعتقدات الدينية التقليدية، والقيام بغرس القيم والمعتقدات الغربية المسيحية في أذهان المتعلمين في جنوب أفريقيا. وعادة ما يقوم التعليم التبشيري أيضا بتقديم العادات المتحضرة مثل النظافة والطاعة والإخلاص والصبر والالتزام بالمواعيد، والوفاء،والاجتهاد والمثابرة والاحترام وروح الدعابة باعتبارها من مقومات التبشير المسيحي. ومما يُكمل ذلك الدور هو توفير برامج التبادل الثقافي والمنح الدراسية في الخارج أمام الشباب والطلاب الأفارقة ، وهو الأمر الذي يُسهل من التأثير عليهم بحسبان أنهم أكثر الشرائح العمرية حماسا ورغبة في المغامرة.

نحو نموذج معرفي بديل:

واستنادا إلى ما سبق فان أبعاد التصور الذي نطرحه في هذا السياق لدراسة واقع أفريقيا الإسلامية لابد وأن يشتمل على العناصر الثلاثة التالية :

١-**قضية التاريخ والتأريخ:** إذ لا يخفى أن إعادة قراءة التاريخ الأفريقي نظما وثقافات وطرائق حياة أمر لازم لاستنهاض مكنونات أفريقيا الحضارية والتخلص من عمليات التشويه المستمرة التي تعرضت لها. لقد دخل الإسلام أفريقيا منذ أربعة عشر

قرناً، وإذا أخذنا بتعريف جغرافي معين يرفض انتهاء حدود أفريقيا عند البحر الأحمر لأمكن القول بأن الإسلام ولد في أفريقيا. وعلى أي الأحوال فقد دخل الإسلام أفريقيا حوالي عام (٦٠٠م) حينما هاجر نفر من مسلمي مكة إلى الحبشة فراراً بدينهم إلى كنف ملك عادل.

وتشهد أفريقيا اليوم ونحن في بداية الألفية الثالثة من الميلاد أكبر عدد من المتحدثين باللغة العربية، وإلى جانب ذلك فهي تمثل بحق دون سائر قارات الأرض الأخرى، القارة المسلمة. وقد كان تأثير الإسلام على التطور الاجتماعي في أفريقيا عظيماً وملموساً على الرغم من تجاهل ذلك في دراسات العالم الإسلامي. ولا يخفى تأثير الإسلام على المجتمعات الأفريقية في نواحي اللغة والعادات والملبس والسلوك الاجتماعي والفنون والموسيقى والمعمار والفلسفة والأخلاق وما شاكل ذلك. ألم تمثل المدن الإسلامية العريقة مثل: تمبكتو وكانو وزاريا وسوكوتو مراكز للتجارة ومنارات للتعليم. لقد كانت جامعة تمبكتو في أوج عزها خلال القرن السادس عشر الميلادي تضم مائة وخمسين مدرسة ومكتبة ضخمة تضم العديد من المقتنيات العامة والخاصة.

لقد كان من أبرز علماء تمبكتو الشيخ أحمد بابا الذي ألف ما يربو على أربعين كتاباً باللغة العربية لا يزال بعضها مقروءاً حتى اليوم. وفى القرن الثامن عشر قدمت لنا تمبكتو أيضاً أحد أعلام الصوفية المعدودين وهو سيدي المختار الكونتى الذي قدم للمكتبة الإسلامية نحو ثلاثمائة مجلد. وعلى صعيد آخر أسهمت سوكوتو في أواخر القرن التاسع عشر بدور بارز في نهضة أفريقيا الإسلامية. فقد قام الشيخ عثمان بن

فودى بتأسيس الخلافة الإسلامية في مدينة سوكوتو ، كما أنه أسهم بتقديم نحو مائة وخمسين مؤلفاً ومخطوطاً .

إننا لا يمكن أن نفهم الواقع الراهن دون عودة إلى الجذور التاريخية . فمع مقدم الاستعمار الأوروبي بُذلت محاولات منظمة لاجتثاث الأفريقي من جذوره وإبعاده عن تراثه تحت دعاوى متعددة منها الحداثة والتحضر وتجاوز التخلف وغيرها.

وعلى الرغم من رحيل المستعمر بردائه العسكري وتحقيق الاستقلال السياسي الذي نادي به كوامى نكروما فإن فترة ما بعد الاستقلال شهدت تردياً واضحاً وصل إلى حد الانهيار في كثير من الحالات حتى أضحت مشكلة الفهم بالنسبة للواقع الأفريقي تستعصى على كافة المقتربات والأطروحات النظرية التي قدمها النموذج المعرفي الغربي من أجل التفسير والتحليل .

واستناداً إلى ذلك فإن هذا المكون التاريخي يمكن أن تتم معالجته من خلال العناصر الآتية :

- خبرة ما قبل الاستعمار ولاسيما الممالك الإسلامية كتلك التي تأسست في غرب إفريقيا (غانا ومالي والصنغاى).
- الاحتكاك الأوروبي بأفريقيا وغزوها عسكرياً وأثر نظم الإدارة الاستعمارية على المواريث الحضارية الأفريقية ولاسيما المناطق الإسلامية .
- خبرة ما بعد الاستقلال وعلاقة الظاهرة الدينية بالظاهرة السياسية في الواقع الأفريقي. ويمكن في هذا السياق إبراز الرؤية المقارنة في إطار حركة الدولة والمجتمع والتاريخ.

٢- **قضية العوامل الدولية والخارجية:** حيث يتم التركيز على الدور الذي قامت به القوى الدولية المختلفة عبر مراحل زمنية طويلة من أجل التخلص من التراث الحضاري الأفريقي وذلك عبر أساليب وأدوات متعددة يمكن أن نميز في إطارها بين مستويين :

المستوى الأول: وهو المستوى الرسمي حيث يبرز في هذا الخصوص دور القوى الاستعمارية السابقة (فرنسا وبريطانيا وإيطاليا وبلجيكا وألمانيا) بالإضافة إلى الولايات المتحدة الأمريكية .

المستوى الثاني : وهو المستوى غير الرسمي وفيه يتم تحليل دور المنظمات والجمعيات غير الحكومية والتي تقوم بدور رئيسي في عمليات الإحصاء الثقافي للمجتمعات الأفريقية وتغيير طرائق حياتها. ومن أمثلة ذلك جمعيات التنصير والتبشير المختلفة، ومجلس الكنائس العالمي .

٣- **قضايا النظام الدولي الجديد ومدلولاتها في الخبرة الأفريقية المعاصرة** : وهنا تطرح مجموعة من الإشكاليات مثل :

- العولمة في السياق الأفريقي .
- قضايا التحول الديمقراطي وحقوق الإنسان .
- قضايا الهوية الثقافية والنظام الأفريقي الأمثل .
- أبعاد العلاقة بين الداخلي والخارجي .

أضف إلى ما سبق فإن دراسة واقع المسلمين في أفريقيا لا تخلو من صعوبات منهجية وإجرائية. ولعل أبرز تلك الصعوبات ما يرتبط بتحديد نماذج الدراسة. هل نتحدث عن مجتمعات إسلامية أو جاليات إسلامية أو ربما أقليات إسلامية إن صح التعبير، وتحديد هذه النماذج يعتمد بدرجة كبيرة على المعيار العددي والإحصائي.

وهو الأمر الذي يجعله محفوفاً بالمخاطر؛ فالواقع الأفريقي يعانى من عدم دقة الإحصاءات السكانية، وربما عدم توافرها في كثير من الأحيان. وكذلك اختلاف نسب السكان سواء بالزيادة أو النقصان في الدول الأفريقية . ومن الناحية الإجرائية يمكن القول بأنه إذا زادت نسبة المسلمين عن ٥٠% في أي دولة أفريقية اعتبرت دولة إسلامية حتى لو وقفت السلطات الحاكمة في هذه الدولة من الدين موقف الحياد أو بمعنى آخر تبنت العلمانية . هذا التحديد الإجرائي للدولة الإسلامية في أفريقيا يقودنا إلى وجود ثلاثة نماذج للظاهرة الإسلامية في علاقتها بالسلطة الحاكمة في الدول الأفريقية :

- **النموذج الأول** : وهو يتمثل في وجود أغلبية مسلمة تعيش في ظل دولة إسلامية .
- **النموذج الثاني** : وهو يبرز عندما يكون المسلمون أغلبية في المجتمع بيد أن النخبة الحاكمة تأخذ بالمفهوم العلماني للدولة .
- **النموذج الثالث** : ويتمثل في وجود المسلمين كأقلية في الدول الأفريقية.

وعليه فإنه يمكن الحديث عن ضرورة تحقيق النموذج البديل للواقع المعاش في أفريقيا اليوم والذي يعتمد على الخبرة التاريخية ويأخذ السياق الحضاري والديني لهذه المجتمعات بعين الاعتبار. وتأتى أهمية هذا النموذج في أنه يستند إلى مرجعية تخلق لدى الأفريقي الإحساس بالثقة في الذات. فالإسلام بطبيعته يُشعر من ينتمي إليه بأنه أكثر سمواً ونبلاً من ذلك الذي لا ينتمي إليه. يعنى ذلك أنه لا مجال للنزاعات العرقية والطائفية في إطار هذا النموذج الحضاري. فهل يمكن طرح ذلك البديل في إطار الرؤية الاستشرافية لواقع المسلمين في أفريقيا خلال القرن الواحد والعشرين ؟!

المبحث الثاني

عوامل الانتشار وتحديات الاستعمار الغربي

تمثل منطقة شرق أفريقيا مهد انطلاقة الإسلام والمسلمين الأولى، وهو شرف يكاد يُضاهي ما تمتلكه الحجاز من أمر الدعوة إلى الإسلام. وعادة ما يغفل كثير من الناس أن الإسلام قد وصل إلى أفريقيا قبل أن يصل إلى المدينة المنورة، فقد كانت هجرة المسلمين الأولى إلى الحبشة عميقة الأثر بالنسبة للجماعة المسلمة في مكة المكرمة. ويحدثنا ابن هشام عن أمر هذه الهجرة بقوله:

"حينما رأى رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، ما يتعرض له أصحابه من الأذى والبلاء وما هو فيه من العافية، لمكانته من الله عز وجل، ولحماية عمه أبي طالب، وأنه عليه الصلاة والسلام لا يستطيع دفع البلاء عنهم، رق لحالهم وأشفق عليهم، ورأى أن يخلصهم مما هم فيه . فقال لهم: " لو خرجتم إلى أرض الحبشة ، فإن بها ملكا لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم فرجا مما أنتم فيه ". فخرج عند ذلك المسلمون من أصحاب رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، إلى أرض الحبشة، مخافة الفتنة، وفرارا إلى الله بدينهم. فكانت هذه الهجرة أول هجرة في الإسلام".

لقد كان خروج هؤلاء الصحابة فرارا بدينهم وحماية لأمر الدعوة إيذانا بأهمية الهجرة في الإسلام. وقد بلغ عدد المهاجرين إلى الحبشة نحو ثلاثة وثمانين رجلا بالإضافة إلى النساء والأطفال وكان من بينهم : عثمان بن عفان رضي الله عنه وزوجته رقية بنت رسول الله ، صلى الله عليه وآله وسلم، والزبير بن العوام بن خويلد ، ومصعب بن عمير، وعبد الرحمن بن عوف، وأبو سلمة بن عبد الأسد وأمرأته، أم سلمة بنت أبي أمية بن المغيرة ، وجعفر بن أبي طالب وزوجته أسماء بنت عميس، وعمرو بن سعيد بن العاص وأمرأته فاطمة بنت صفوان ، وعبد الله بن جحش وأخوه عبيد الله بن جحش وأمرأته حبيبة بنت أبي سفيان ، وعبد الله بن مسعود ، وأبو عبيدة بن الجراح..

وقد عرض جعفر بن أبي طالب قضيته على النجاشي بحضور أركان دولته، وفي مواجهة وفد قريش بزعامة عمرو بن العاص الذي قدم مطالبا بتسليم هؤلاء المهاجرين. يقول جعفر مخاطبا النجاشي:

"أيها الملك، كنَّا قومًا أهل جاهليةٍ نعبدُ الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطعُ الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكلُ القوي منَّا الضعيف، فكنا على ذلك حتى بعثَ الله فينا رسولاً منَّا، نعرِفُ نسبَه وصِدقَه، وأمانته، وعفافه، فدعانا إلى الله لنوحدَه ونعبده، ونخلعَ ما كنا نعبدُ نحن وآباؤنا من دونِه من الأوثان، وأمرَنا بصدقِ الحديث وأداء الأمانة، وصلةِ الرَّحِم، وحسنِ الجوار، والكفِّ عن المحارم والدِّماء، ونهانا عن الفواحشِ، وقولِ الزور، وأكلِ مال اليتيم، وقذفِ المحصنات، وأمرنا بالصلاةِ والزكاة والصيام، فصدَّقناه وآمنَّا به، واتَّبعناه على ما جاء به من عند الله".

لقد قدم جعفر صورة واضحة عن حال العرب قبل الإسلام وعن جوهر رسالة الإسلام وما أحدثته فيهم من تغيير. ومع ذلك فقد سُئل عن موقف الإسلام من عيسى النبي، وبالتالي من المسيحية. ويقال أن جعفر قام بتلاوة سورة مريم التي تنص بوضوح على موقف الإسلام فيما يتعلق بالسيدة مريم وعيسى عليه السلام. عندئذ قال النجاشي:" إن هذا والذي جاء به عيسى ليخرج من مشكاة واحدة." وحينما وشي القوم بالمهاجرين أمام النجاشي على أساس أن المسلمين يرون بعبودية المسيح سألهم النجاشي : وماذا تقولون في عيسى بن مريم؟ أجاب جعفر بن أبي طالب : نقول فيه ماجاء به نبينا صلى الله عليه وسلم: هو عبد الله ورسوله وروحه وكلمته ألقاها إلى مريم العذراء البتول".

مسالك دخول الإسلام إلى أفريقيا:

يمكن التمييز بين طريقين أساسيين سلكهما المسلمون لنشر الدعوة في أفريقيا:

الطريق البحري: وهو عن طريق باب المندب المحاذي لسواحل أفريقيا الشرقية. حيث يمكن النظر هنا إلى البحر الأحمر باعتباره قناة اتصال مباشر بين شبه الجزيرة العربية وأفريقيا. وتشير كثير من الشواهد التاريخية إلى وجود اتصالات بين العرب والأفارقة عبر هذا الممر المائي منذ العصور القديمة وقبل ظهور الإسلام. وقد استقر الكثير من المهاجرين والتجار العرب في هذه المناطق الأفريقية واختلطوا بأهلها، وأثروا فيهم. وبعد ظهور الدعوة الإسلامية عبر المسلمون البحر الأحمر للتوجه نحو بلاد الصومال والحبشة وزنجبار وغيرها من أصقاع القرن الأفريقي وسواحل شرق أفريقيا. لم يكن مستغربا أن تتأثر منطقة شرق أفريقيا في أمورها الدينية والعقيدية بما كان سائدا في شبه جزيرة العرب. ويظهر ذلك جليا في انتشار المذاهب الفقهية والطرق الصوفية التي كانت سائدة ببلاد العرب.

الطريق البري: وهو الذي اتخذه المسلمون عن طريق شمال وغرب أفريقيا. فقد كان فتح مصر بقيادة عمرو بن العاص عن طريق معبر سيناء ، وكانت مصر هي قاعدة الفتح لإفريقيا الشمالية بعد أن انتشر فيها الإسلام ، وأما بلاد المغرب العربي فبدأ فتحها في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه، وبدأ ذلك سنة ٢٧ للهجرة على يد عبد الله بن سعد بن أبي سرح رضي الله عنه، فغزاها في عشرين ألفا، فيهم جماعة من وجوه الصحابة منهم: عبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم .فقد اتجهت الفتوحات الإسلامية بعد مصر صوب برقة وتونس والجزائر والمغرب. وقد تم تعريب هذه البلدان بعد استقرار العرب فيها وتأسيسهم لمدن ومراكز حضارية مهمة مثل القيروان.

وقد انطلق المسلمون عبر هذا المسلك البري من مراكز الانطلاق الأولى حاملين معهم مشعل الدعوة الإسلامية سلما حيث كان شعارهم فتح العقول والقلوب. وكان من أبرز هذه المراكز التي انطلقت منها قوافل التجارة والدعوة إلى أفريقيا جنوب الصحراء ما يلي:

١ – جنوب مصر: فقد انتشر الإسلام عن طريقها إلى بلاد النوبة والبرنو.

٢ – برقة: حيث كانت قوافل المسلمين تغادر برقة محملة بالبضائع وتتوجه صوب بيلما حتى تصل منطقة بحيرة تشاد، وقد تصل القوافل نفسها بلاد برنو.

٣ – القيروان: كان التجار المسلمون يغادرون القيروان بجمالهم المحملة بمنتجات "أفريقية " إلى "تكيدة " حيث تقع مناجم النحاس، ومنها تقصد كانو في بلاد "الهوسا " بنيجيريا.

٤ – تلمسان بالجزائر: كانت قوافل التجار المسلمين تنطلق من تلمسان إلى وادي نهر النيجر حيث تقع كل من مدينتي تمبكتو وغاو.

٥ – طريق لمتونة: وهي الآتية من المغرب الأقصى على امتداد ساحل المحيط الأطلسي إلى حوض نهر السنغال.

ولا مراء في أن التجار قاموا بدور بارز في نشر الإسلام بأفريقيا. على أن ذلك التفسير التجاري لا يقوى وحده على تفسير عملية أسلمة أفريقيا. لقد أسهمت عوامل وأنماط أخرى مثل الحج والمدارس القرآنية والمؤسسات الصوفية التي أنفق عليها بسخاء أشخاص كرماء كالتجار والمزارعين الأثرياء . اتضح ذلك بجلاء في المناطق الحضرية المستقرة علي طول طرق التجارة ، أما في المناطق الريفية فقد أسهم المزارعون وأصحاب الحرف في تمويل طبقة علماء الدين وذلك عن طريق تخصيص أراضي الوقف وحصص معينة من الحبوب تعطى لهؤلاء العلماء.

عوامل انتشار الإسلام في أفريقيا :

إذا كان الإسلام قد دخل أفريقيا منذ عهد النبوة حينما هاجر بعض الصحابة إلى الحبشة فانه منذ ذلك العهد وعملية أسلمة أفريقيا متواصلة الحلقات حيث اشتملت على العديد من السبل والوسائل. وإذا توقفنا عند حدود المرحلة الأولى التي امتدت حتى بدايات الاحتكاك الأوروبي بأفريقيا ثم تكريس عملية التكالب الاستعماري عليها بمقتضى مؤتمر برلين ١٨٨٤ – ١٨٨٥ لاستطعنا أن نحدد العوامل الستة الآتية:

١. **الفتح الإسلامي لشمال أفريقيا** حيث ترتب عليه تحول سكان الشمال الأفريقي إلى الإسلام. ومع ذلك فإن هذه الوسيلة لم تستخدم في أفريقيا جنوب الصحراء . فانتشار "دعوة الإسلام في أفريقيا لم تقم على القسر، وإنما قامت على الإقناع الذي كان يقوم به دعاه متفرقون لا يملكون حولاً ولا طولاً إلا إيمانهم العميق بدينهم " .

٢. **العوامل الشخصية** ومنها ما قام به التجار المسلمون من دور واضح في نشر الدعوة الإسلامية. فقد كانت الطرق التجارية الموصلة بين المراكز الإسلامية في شمال القارة والبلاد الواقعة فيما وراء الصحراء هي المسالك الحقيقية التي انتقل من خلالها الإسلام إلى قلب أفريقيا. وبالإضافة إلى التجارة فقد قام عدد من العلماء والفقهاء برحلات سياحية إلى أفريقيا حيث عرضوا علمهم على الأفارقة كافة كما أنهم تعلموا اللغات الأفريقية وكتبوا بها .

٣. **الهجرات** : لعبت تحركات القبائل وهجراتها دوراً عظيماً في نشر الإسلام في أفريقيا. ولعل أهم هذه الهجرات شأناً هجرات القبائل العربية التي دخلت مصر في أعقاب الفتح العربي لها واستقرت في وادي النيل. وقد كان للهجرات التي تمت عبر الصحراء الأفريقية بين الشمال والجنوب دور كبير في نشر الإسلام. وقد كان قوام هذه الهجرات قبائل " البربر " سكان الشمال الذين تبنوا الإسلام منذ عهد مبكر. وعلى الرغم من أنهم كانوا يستوطنون الشمال فإن الكثيرين منهم قد أخلوا مكانهم للعرب الفاتحين واندفعوا هم صوب الجنوب حيث حملوا معهم دعوة الإسلام .

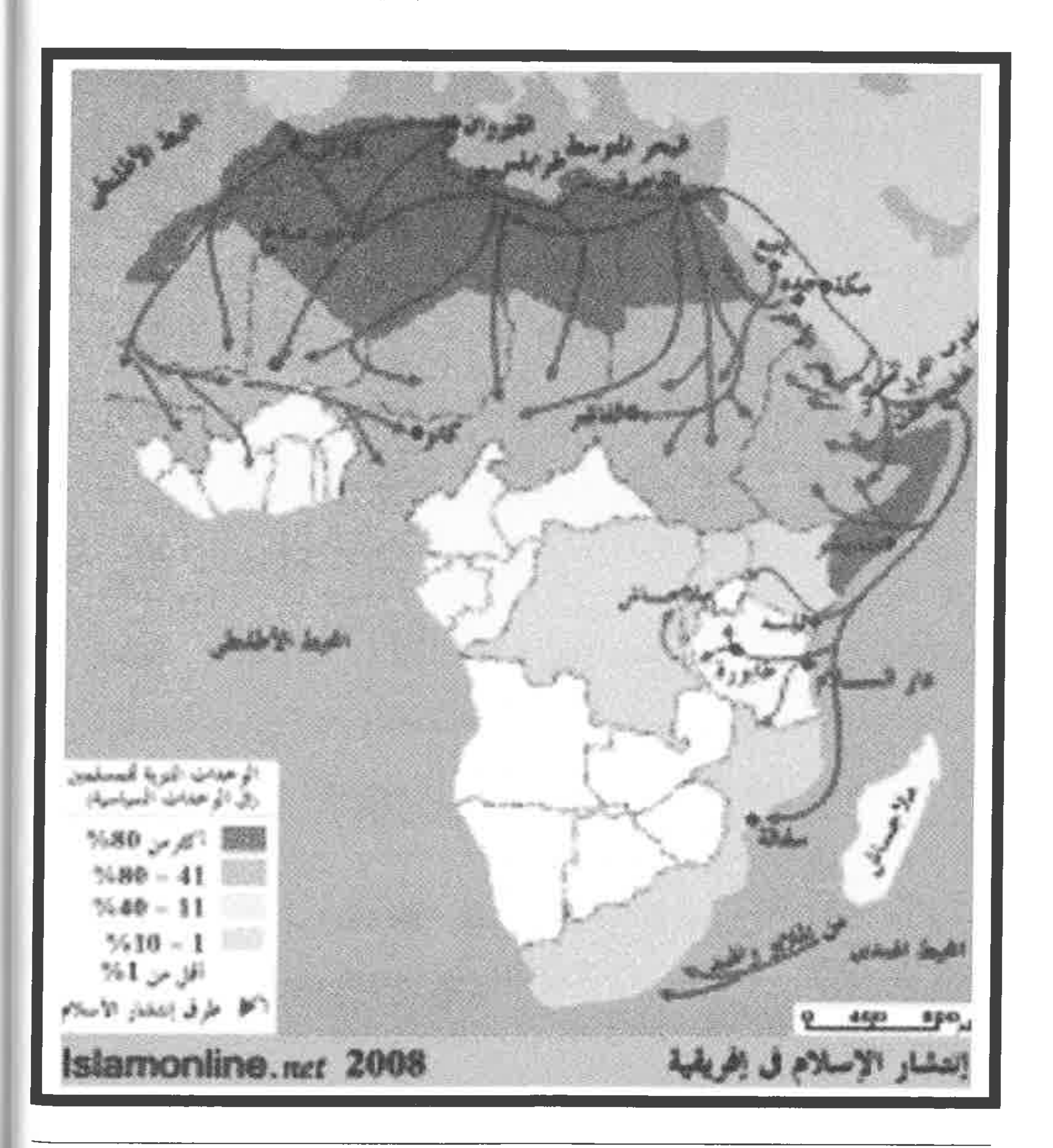
٤. **طبيعة الدين الإسلامي :** ونقصد بذلك ما يتسم به الدين الإسلامي من سمات جعلته قريباً من أفئدة الأفارقة، بالإضافة إلى موقفه من بعض القضايا التي تهم الأفارقة كقضية الرق وكذلك نظام المعاملات والأحوال الشخصية، فالإسلام دين سهل وواضح ليس فيه أسرار أو طقوس معقدة، ولا يستدعي الأمر من المرء حتى يكون مسلماً إلا أن يقول الشهادتين وبعدها يصبح مسلماً له من الحقوق وعليه من الواجبات مثلما لإخوانه المسلمين. وقد ساعدت البيئة الثقافية والاجتماعية في أفريقيا على انتشار الإسلام بالإضافة إلى عدم قدرة المسيحية على منافسة الإسلام في هذا المجال.

٥. **الشعور بالرقي الاجتماعي للمسلمين:** يقول عبد القادر سيلا في كتابه "المسلمون في السنغال: معالم الحاضر وآفاق المستقبل:" إن "الإسلام يهيئ للفرد المسلم نوعاً من التفتح على العالم يكفل له استعداداً فكرياً يوفر له عوامل تساعد على الرقي الاجتماعي، ويدفعه إلى التطلع إلى حياة أفضل، ويخرجه من وضع اجتماعي وثقافي واقتصادي متدن إلى وضع أعلى وأرقى: يبدأ أولاً من المظهر الخارجي؛ ملابس بيضاء ناصعة نظيفة جميلة تروق ناظريها، وجسم نظيف يفوح بالعطر يتعهده المسلم على مدى اليوم بالوضوء، ومساكن راقية - بالقياس إلى مساكن الأرواح- ينبعث منها من حين لآخر أريج البخور... ويتعاطى المسلم النشاط التجاري مما سمح له أن يكوّن مركزًا اجتماعيًّا بفضل ثروته، أضف إلى ذلك أن المجتمع الإسلامي مهما كانت بساطته يعتمد على مؤسسات عمومية يتعهدها جميع أعضاء الجماعة دون تمييز: مساجد وجوامع ومدارس ومجالس العلم مما لا نظير له في المجتمع

الأرواحي، ولا يحسن إهمال دور معرفة القراءة والكتابة التي يتمتع بها بعض أفراد المسلمين، فهما لغزان طالما حيّرا عقل الأرواحي الذي ظل يتطلع إلى كشف كنههما لأنهما الطريق الموصل إلى مصافّ الإنسان المتطور".

٦. **الطرق الصوفية** : لقد لعبت هذه الطرق دوراً مهماً في جذب كثير من الأفارقة إلى الإسلام. فقد كان الشيخ ومريدوه ينزلون على القبيلة ويقيمون بها حلقات الذكر وينشدون الأناشيد والتراتيل الدينية والشيخ تكسوه حالة من وقار والمريدون يظهرون له أسمى آيات الطاعة والولاء، يتلمسون منه البركة والدعوات الصالحات فتتوافد على الشيخ جموع الراغبين في دخول الإسلام . ولعل من أبرز الطرق الصوفية التي لعبت دوراً هاماً في نشر الإسلام في غرب أفريقيا ، الطريقة القادرية التي تنسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلانى، والطريقة التيجانية التي تنسب إلى الفقيه الجزائري أبى العباس أحمد بن محمد بن المختار.

خريطة رقم (٢)
حركة التجارة وانتشار الإسلام في أفريقيا



خريطة انتشار الإسلام وظهور الممالك الإسلامية :

إن ظهور ممالك إسلامية مزدهرة ولاسيما فى غرب أفريقيا قد شكل وبحق أحد أبرز ملامح التطور السياسي والاجتماعي في التاريخ الأفريقي الحديث والمعاصر . ونحن ندين بمعلوماتنا عن هذه الفترة للكتاب والرحالة العرب أمثال ابن حوقل والبكرى والمسعودى وابن بطوطة وغيرهم.

١- إمبراطورية غانا :

تعد أول إمبراطورية أفريقية تتوفر عنها معلومات موثقة بفضل كتابات الرحالة العرب وفى مقدمتهم ابن حوقل والبكرى. لقد أنشأ شعب السونينكى دولة غانا القوية في منطقة السافانا الواسعة بين السنغال والنيجر. وامتدت سيطرة غانا لتشمل الشعوب المجاورة. وطبقاً لكتاب تاريخ السودان الذي كتب فى تمبكتو حوالي عام (١٦٥٠م) فإن غانا شهدت اثنين وعشرين ملكاً قبل فترة الحكم الإسلامي عام (٦٢٢) واثنين وعشرين ملكاً بعد دخول الإسلام.

وقد كتب اليعقوبى في عام (٨٧٢م) أن " ملك غانا هو ملك عظيم . وأن في مملكته مناجم من الذهب، وأنه يخضع لحكمه عدد كبير من الممالك " منها ممالك سوداء في الجنوب كممالك تكرور وسوسو، وفى الشرق بلاد دلتا النيجر الوسطى. ومنها كذلك إمارات والاتا وآوداغوست البربرية .

وقد كان توافد التجار المسلمين على بلاد غانا، ووجود حركة تبادل تجاري كثيفة أمرا مهما ساعد على تغلغل الإسلام بين الأهالي الذين دخلوا فيه طوعا؛ وقد تقلد بعضهم وظائف عليا في البلاط الملكي؛ والمرافق الهامة في المملكة.

٢- إمبراطورية مالي :

لقد نشأت هذه الإمبراطورية على يد الماندنجو، وهى شعوب زنجية تقطن سهل مادنكا الواقع بين السنغال والنيجر. وعلى الرغم من أن النشأة التاريخية لدولة الماندنكا ترجع إلى ما قبل عام ألف ميلادية فإن منسى موسى المعروف باسم موسى الأسود يُعد المؤسس الحقيقي لإمبراطورية مالي حيث تمكن من إخضاع تمبكتو وامتد حكمه خلال الفترة من ١٣١٢ إلى ١٣٣٧م .

ومن أبرز إسهامات منسى موسى لتاريخ مالي تلك المكانة العالية والصيت الذائع الذي حققه في العالم الإسلامي. وربما يعزى ذلك أساساً إلى رحلة الحج التي كان يقوم بها للأراضي المقدسة في الحجاز خلال الفترة من ١٣٢٤- ١٣٢٦م. إذ أحيطت رحلته بمظاهر الفخامة والأُبهة حيث كان يرافقه نحو ستين ألفاً من ندمائه وخدمه يلبسون أزهى الثياب ويحملون معهم ما يقدرون على حمله من الذهب . وكان الملك أنى غدا أو راح يُضرب به المثل في الجود والكرم .

وقد تمكن المؤرخ العربي والرحالة الكبير ابن بطوطة من زيارة مالي عام (١٥٣٢م) حيث قدم وصفاً مستفيضاً عن حياة تلك الإمبراطورية التي كانت في ذلك الوقت قد تجاوزت قمة مجدها وعزها .

ومثلما كان نظام الحكم في إمبراطورية غانا فإن مالي كانت تخضع لحكم ملوك ينتمون لأسر حاكمة قوية ، وقد تمكن هؤلاء الملوك من حكم مختلف أرجاء الإمبراطورية الواسعة عن طريق تفويض السلطة لحكام الأقاليم الذين كانوا ينتمون بدورهم إلى أسر حاكمة مهمة في مناطقهم الإقليمية. يعنى ذلك أن ملك مالي كان

يقوم بتفويض سلطته للحكام في الأقاليم المختلفة الذين يدينون له بالولاء والطاعة. وهكذا تمكنت مالي من المحافظة على استقرارها ووحدتها ردحاً طويلاً من الزمان .

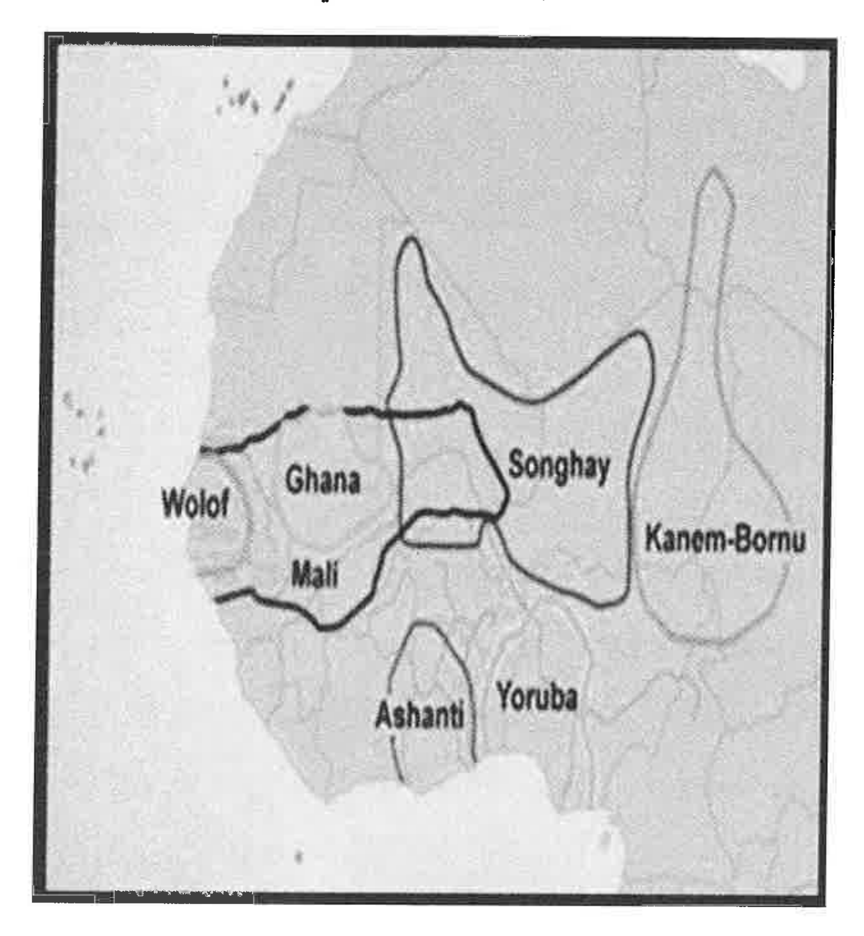
٣- إمبراطورية الصونغاي :

ربما كانت هذه الإمبراطورية أكثر إحكاماً من حيث تنظيمها السياسي مما كان عليه الحال في عهد إمبراطورية مالي. وقد وصلت هذه الإمبراطورية عصرها الذهبي عام ١٤٩٣م عندما استولى على السلطة محمد تورودو الذي اتخذ لنفسه اسم الآسكيا محمد .

لقد كان هذا الإمبراطور تقياً ورعاً حيث اتخذ إجراءات مشددة للحفاظ على الأخلاق العامة وتعاليم الإسلام . فكلف رجالاً أمناء بمهام العسس الليلى حيث كانوا يلقون القبض على كل رجل يتحدث ليلاً إلى امرأة لا تمت إليه بصلة رحم. كما أنه قام في عام ١٤٩٦م برحلة حج شهيرة إلى الحجاز أعادت إلى الأذهان رحلات منسى موسى الشهيرة . وقد اشترى في مكة بيوتاً خصصها لحجيج السودان. وحينما عاد إلى الوطن انهمك في نشر الإسلام بين شعب الموسى ولعله من المفيد أن نشير إلى المستوى الثقافي الراقي الذي وصلت إليه الصونغاى .

فقد ذكر ليون الأفريقي، أنه كان يوجد في تمبكتو عدة قضاة وأطباء وكهان كانوا يتقاضون رواتبهم من الملك الذي كان يرعى الأدب. وكان يُباع فيها كثير من الكتب المخطوطة الآتية من بلاد البربر، وكانت هذه التجارة تدر من الأرباح أكثر مما تدره أية تجارة أخرى .

خريط رقم (٣)
الممالك الإسلامية القديمة في أفريقيا



إشكاليات الإرث الاستعماري :

لقد تدافعت القوى الاستعمارية الأوروبية جميعاً على أفريقيا بهدف تأسيس إمبراطورية استعمارية لكل منها . وهى العملية التي أُطلق عليها في نهاية القرن التاسع عشر اسم التكالب الاستعماري على أفريقيا " **The Scramble for Africa** " .

ومع اختلاف النظم والسياسات الاستعمارية فإن ثمة مجموعة من الملامح العامة مثلت قاسماً مشتركاً للحركة الاستعمارية في أفريقيا لعل من أبرزها:

١. أن جميع الدول الاستعمارية رفعت شعار الأبوية السياسية. أي أنها جاءت إلى أفريقيا بزعم تحقيق مهمة عالمية حضارية، وهى نشر المدنية بين الأفارقة. ويبدو أن البعثات التبشيرية أسهمت بشكل بارز في تعضيد هذا الاعتقاد. لقد نشرت إحدى البعثات التبشيرية بياناً حماسياً لأعضائها في إحدى جرائد ساحل الذهب (غانا حالياً) جاء فيه " **إلى الإمام يا جنود المسيح حيث بلاد الكفر والوثنية ، كتب الصلوات في جيوبكم ما هي إلا بنادق في أيديكم، خذوا البشرى السعيدة حيث أماكن التجارة ، انشروا الإنجيل مع البندقية** ".

وحينما تحولت المحميات الأفريقية إلى مستعمرات فإن الدول الأوروبية لم تأخذ هذا الشعار النظري بمحمل الجد حيث أفصحت عن وجهها الحقيقي في استغلال ثروات وخيرات القارة الأفريقية. ويبدو أن فرنسا كانت أكثر الدول الأفريقية جدية في رفع هذا الشعار. ففي وقت مبكر من عام ١٨٨٤ تم تأسيس الإليانس فرانسيز أو (التحالف الفرنسي) كأداة للهيمنة التعليمية الثقافية. وقد دعمته الحكومة الفرنسية. على أن الفرنسيين ركزوا في الواقع على انتقاء أقلية صغيرة من الأفارقة يمكن إخضاعها بالكامل لعملية الاستيعاب الثقافي كي تصبح مؤهلة لمساعدة فرنسا في إدارة المستعمرات الشاسعة التي تمتلكها في أفريقيا .

٢. إن الحركة الاستعمارية في أفريقيا واجهت بعد انكشاف أهدافها الحقيقية مقاومة عنيفة من الأفارقة ، ففي غرب إفريقيا لم يتمكن الاحتلال الفرنسي من التوسع عبر غامبيا وكازامانس إلا بعد القضاء على مقاومة مامادو لامين درامي (١٨٨٥-١٨٨٧) . كما أن شعب آبى في شرقي كوت ديفوار عبر عن مقاومته للاحتلال بشكل بطولي استمر نحو ٢٧ عاماً خلال الفترة من (١٨٩١-١٩١٨). وفى شرق أفريقيا اندلعت ثورة الماجى ماجى عام ١٨٩٠. أضف إلى ذلك فإن شعوب السوزو والزولو قاومت بشكل بطولي كافة مظاهر الهيمنة الاستعمارية في الجنوب الإفريقي خلال أعوام الثمانينات من القرن التاسع عشر.

٣. لقد أفضت عملية التدافع الأوروبي إلى احتلال واستعمار أفريقيا وإلى خلق ظاهرة الدولة الحديثة. إذ سعت الدول الأوروبية إلى وضع أسس السلطة الاستعمارية فأنشأت الهياكل الإدارية، والبني الأساسية اللازمة لتحقيق هذا الغرض. وبالتالي فإن الدولة الأفريقية المعاصرة في معظم الحالات هي نتاج استعماري ، أي أن أساسها مصطنع ولا تعبر عن واقع اجتماعي واقتصادي وسياسي وفقاً لمفهوم الدولة القومية . فالإقليم وهو وعاء الدولة ليس إلا نتاج تحديد تعسفي من السلطة الاستعمارية في إطار منظومة توازن القوى التي حكمت عملية تخاطف أفريقيا . كما أن مجتمع الدولة الأفريقية يموج بالعديد من الجماعات المتمايزة في ثقافاتها ولغاتها وأديانها ومن ثم انتفت إرادة التعايش الجماعي في سياق هذه الدولة المصطنعة، ولذلك فإن ظاهرة الدولة الأفريقية التي أنشأها الاستعمار هي تعبير قانوني أكثر من كونها حقيقة واقعية واجتماعية.

٤. ارتبط بمحاولات الدولة الأوروبية الاستعمارية خلق الهياكل الإدارية والبني الأساسية السابق الإشارة إليها ظهور دول مصطنعة **Artificial States** وبحدود مصطنعة. فقد رسمت حدود المستعمرات على خرائط في أوروبا بما يتمشى مع المصالح الاستعمارية ، وبالتالي فإنها لم تُراع الظروف الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات الأفريقية ،ولذلك فإن مشكلات الحدود الأفريقية تعتبر من أبرز مواريث الحكم الاستعماري .

٥. أدى الغزو الاستعماري لأفريقيا إلى تنامي الروح الوطنية الأفريقية. فمنذ المراحل الأولى لغزو القارة عبرت روح المقاومة الوطنية الأفريقية عن نفسها دائماً ودون انقطاع من خلال أشكال مختلفة جانبها التوفيق أحياناً ولفها غموض الرؤية أحياناً أخرى. ولكنها بقيت متأججة حتى عاد لأفريقيا الاستقلال الذي فقدته. وبالتالي ليس صحيحاً ما رددته الأدبيات الاستعمارية من انعدام الشعور الوطني لدى الأفارقة.

لكن السؤال المطروح ونحن في هذا السياق التاريخي يرتبط بتأثير الاستعمار على الظاهرة الإسلامية في أفريقيا . لقد كان الإسلام، كما بينا آنفا، في جوهره بالنسبة للشعوب الأفريقية هو دين أفريقي انتشر بقوته الذاتية وخصائصه الدفينة ، وهو أكثر الأديان صلاحية واقتراباً من الواقع الأفريقي في حين مثلت المسيحية على الطرف الآخر الدين الاستعماري. إنها امتداد للغرب المتعصب صاحب مفاهيم الاستعلاء الحضاري . وعلى الرغم من التحديات التي تواجه الظاهرة الإسلامية في أفريقيا غير العربية فإن الإسلام كجوهر لنظام حضاري ولمنظومة قيميه لا يزال بمقدوره أن يمارس دوراً هاماً في عملية النهضة والتطور للشعوب الأفريقية من خلال طرح أيديولوجية ملائمة تعبر عن الواقع المعاش للإنسان الأفريقي في بداية القرن الحادي والعشرين .

لقد أثبت الإسلام في مواجهته للمسيحية والديانات التقليدية نجاحاً هائلاً من حيث التمسك به في الوعي والضمير الأفريقي وربما يعزى ذلك إلى عدد من المتغيرات لعل من أبرزها :

- النظرة إلى الإسلام في الإدراك الأفريقي على أنه ليس ديناً أجنبياً. وربما يرتبط ذلك بمسالك الدعوة إليه ، كما أشرنا آنفاً، حيث أن كبار الدعاة للدين الإسلامي هم من الأفارقة، الأمر الذي جعل من الإسلام في أعين الأفارقة مجرد دعوة ذاتية وداخلية تنبع من تقاليد التعامل العقائدي الأفريقي .

- الإسلام وهو دين الفطرة يتميز بالبساطة واليسر وعدم التعقيد. ومن هذه الناحية يعد الإسلام أكثر الأديان السماوية وضوحاً وسلاسة .

- اتفاق كثير من مبادئ الإسلام مع أسلوب الحياة التقليدية الأفريقية. ويمكن الإشارة في هذا السياق إلى قضية تعدد الزوجات. يرتبط بذلك مرونة الإسلام وهو ما يتضح من قدرته على التطويع والتطبيع إزاء الواقع الأفريقي .

- تأكيد الإسلام على قيم العدالة والمساواة. إذ لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى والعمل الصالح. ولا شك أن هذه القيم تتفق ومتطلبات الواقع الأفريقي .

وإذا كان الإسلام في أفريقيا قد انتشر بفضل التجارة عبر الصحراء وتوغل بفضل الأفارقة أنفسهم ممن آمنوا بدعوته واتخذوه قاعدة لانتشارهم فإن سلسلة حروب الجهاد الإسلامي خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والتي بدأها كل من إبراهيم موسى والإمام إبراهيم سوري من غينيا، وتضمنت كذلك فتوحات عثمان بن فودى من

سوكوتو، والحاج عمر في المنطقة الواقعة بين السنغال والنيجر، ومحمد أحمد المهدى في السودان، ومحمد عبد الله حسن خلال العشرين عاماً الأولى من القرن العشرين في الصومال قد اكتسبت هذه الحروب أهميتها استناداً إلى جانبين:

أولهما: أنها أدت إلى قيام دولة أفريقية إسلامية امتدت من المحيط الأطلسي حتى البحر الأحمر وتصدت بقوة للغزو الأوروبي وهو الأمر الذي شكل جذور المقاومة الوطنية للاستعمار في أفريقيا. **أما الجانب الثاني** فيتمثل في أنها طرحت ولاسيما في شمال وغرب أفريقيا رؤى إصلاحية وتجديدية تهدف إلى تنقية الإسلام والعودة به إلى الأصول وبصفة خاصة من خلال الفقه المالكي وذلك في مواجهة تأويلات الطرق الصوفية التي انتشرت على نطاق واسع في المجتمعات الإسلامية الأفريقية . ويلاحظ أن هذه الطرق وعلى رأسها القادرية والتيجانية والمريدية مارست دوراً فاعلاً في المجتمع الأفريقي سواء فيما يتعلق بمجال نشر الدعوة أو ممارسة دور سياسي نشط في علاقتها بالسلطة الحاكمة .

ومن الملاحظ أن سرعة انتشار الإسلام في مواجهة الأديان التقليدية والمسيحية في أفريقيا أدت إلى وجود عملية دعاية ديماجوجية في الكتابات الغربية المتخصصة حيث بدأ الحديث منذ نهاية القرن التاسع عشر عن ظاهرة الإسلام الأسود . فالكاتب الفرنسي مونتيل **Monteil** يؤكد على وجود إسلام أسود في غاية التحيز يخالف كل الاختلاف إسلام البحر الأبيض المتوسط أو إسلام منطقة الشرق الأوسط ، إنه إسلام خضع لعملية إعادة صياغة وتفكير فأضحى أكثر توافقاً مع الخصائص النفسية للأجناس السوداء. وقد تجاوب بعض المفكرين الأفارقة مع تلك الطروحات ومن هؤلاء السنغالي ألبرت نجوما الذي دفع بعدم وجود أي علاقة عربية أو شرقية مع إسلام إفريقيا الذي يستمد مصادره الحقيقية من التقاليد المحلية القديمة للأرض الأفريقية .

نظم الإدارة الاستعمارية وآثارها على واقع الظاهرة الإسلامية :

اختلفت نظم الإدارة الاستعمارية في أفريقيا بشكل واضح، ومن ثم تركت آثاراً متباينة. فقد أدرك البريطانيون والألمان بشكل عام أن مستعمراتهم تمثل وحدات كاملة، ومن ثم تعاملوا مع كل منها بشكل منفصل. ومن جهة أخرى فإن الفرنسيين والبرتغاليين نظروا إلى مستعمراتهم على أنها تمثل جزءاً لا ينفصل عن الدولة الأم يعنى ذلك ببساطة شديدة أنها مجرد مقاطعات فيما وراء البحار لقد اتبعت فرنسا نظام الحكم المباشر الذي يعتمد على مركزية فرنسية واضحة في إدارة مستعمراتها . وإلى جانب ذلك طبقت سياسة ثقافية استهدفت نشر قيم وتراث الثقافة الفرنسية . وقد بدأ تطبيق هذه السياسة في بادئ الأمر طبقاً لمبدأ الاستيعاب **Assimilation** أو الفرنسة الجماعية وهى تقوم على فرض اللغة والحضارة والمفاهيم والمنظمات الفرنسية على الحياة الأفريقية حتى يصبح الأفارقة فرنسيين في كل شئ فيما خلا لون جلودهم.

يعنى ذلك اعتبار الأفارقة في المستعمرات مواطنين فرنسيين لهم نفس الحقوق والواجبات . وبالفعل اعتبرت فرنسا كل الأفارقة الذين ولدوا في سانت لويس وجورى والروفسك وداكار مواطنين فرنسيين .

بيد أن التجربة أثبتت فشل خطة الفرنسيين في تحويل الأفارقة إلى فرنسيين (الفرنسة الجماعية)، كما أظهرت كذلك فشل الفرنسيين في حكم غرب أفريقيا الفرنسي كجزء من فرنسا. وعليه فسرعان ما تبنت فرنسا سياسة جديدة أطلق عليها اسم فرنسة النخبة أو المشاركة . وقوام هذه السياسة تدعيم أواصر التعاون بين الإدارة الاستعمارية الفرنسية وبعض الأفراد والهيئات المحلية لخلق نخبة إفريقية متقفة قادرة على قيادة مجتمعها وتصبح بمثابة الوسيط بين الرسالة الحضارية الفرنسية والشعب الأفريقي المتخلف .

وعلى الرغم من اختلاف السياسات الاستعمارية كما بينا ذلك سلفاً فإن المرحلة الاستعمارية التي خضعت لها أفريقيا يمكن تقسيمها استناداً إلى اعتبارات اقتصادية واجتماعية إلى ثلاث مراحل متشابكة ومترابطة وهى :

- <u>المرحلة الأولى</u> : والتي تغطى الفترة الممتدة من عملية تأسيس المستعمرات الأوروبية في أفريقيا خلال العشرين عاماً الأخيرة من القرن التاسع عشر وحتى نشوب الحرب العالمية الأولى . وقد واجهت قوات المستعمر مقاومة عنيفة ولاسيما من جانب بعض زعماء الحركات الإسلامية في غرب أفريقيا أمثال الحاج عمر الفوتى وساموري توري ورابح بن الزبير .
- <u>المرحلة الثانية</u> : والتي تغطى الفترة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية. فقد بدأت بتفكك الإمبراطورية الألمانية في أفريقيا. وتقسيمها وفقاً لنظام الوصاية الذي أقرته عصبة الأمم بين بريطانيا وفرنسا وبلجيكا وجنوب أفريقيا. وقد اتسمت هذه المرحلة بتكريس الوجود الاستعماري في أفريقيا خدمة لمصالحة حيث تم خلق البنية الأساسية اللازمة لتسهيل التجارة مع العالم الخارجي. ومع ذلك فإن فترة الكساد العالمي (١٩٢٩-١٩٣١) والمجهود الحربي الذي فرض على أفريقيا أدى إلى زيادة الأوضاع سوءاً في المستعمرات الأفريقية. وعلى سبيل المثال فقد أدت المجاعات في الجابون والنيجر وفولتا العليا(بوركينا فاسو حاليا) إلى وفاة خمسة عشر ألفاً في عام ١٩٣١ .

وإذا انتقلنا إلى <u>المرحلة الثالثة</u> لوجدنا أن الحرب العالمية الثانية أظهرت أهمية المستعمرات الأفريقية كمصدر أساسي في الحصول على المواد الخام. ومن ثم فإن هذه المرحلة اتسمت بنهب الثروات الأفريقية على نطاق واسع واستغلال أفريقيا اقتصادياً لصالح الأوروبيين .

وأياً كان الأمر فإنه على الرغم من وجود آثار عامة للنظم الإدارية الاستعمارية في أفريقيا مثل خلق مشكلة الحدود السياسية بين المستعمرات، وربط أفريقيا بمنظومة علاقات الغرب وخلق نظم التفرقة العنصرية وانتهاك حقوق الإنسان الأفريقية فإن النظم الاستعمارية المختلفة تركت مع ذلك آثاراً متباينة حتى أننا نستطيع أن نقارن بين خبرات متعددة كالفرنكفونية (الناطقة بالفرنسية) والإنجلوفونية (الناطقة بالإنجليزية) واللوزيفونية (الناطقة بالبرتغالية).

إن فلسفة الاستعمار الفرنسي القائمة على التوحد من خلال الإدارة المباشرة والاستيعاب الثقافي أسهمت في خلق رابطة انتماء وولاء لفرنسا في مستعمراتها الأفريقية. ولذلك نجد أن المستعمرات الفرنسية باستثناء غينيا صوتت في دستور ديجول لصالح البقاء في الجامعة الفرنسية، أي أنها كانت ضد الاستقلال عن فرنسا. وعلى صعيد آخر فقد أفضت السياسة البرجماتية البريطانية إلى ظهور النزعات الإقليمية والإثنية. كما أن إعطاء الاستعمار البريطاني تنازلات كبيرة لصالح المستوطنين البيض أثار مشكلات جمة في حركة التحرر الوطني الأفريقي ولنذكر في هذا الصدد خبرة الماو ماو في كينيا ونظام التفرقة العنصرية في جنوبي أفريقيا .

ولعل أخطر ما واجه الظاهرة الإسلامية في أفريقيا من جراء السياسات الاستعمارية هو الآثار الثقافية. ففي تنجانيقا على سبيل المثال رفضت البعثات التبشيرية المسيحية استخدام اللغة السواحيلية في المدارس على أساس أنها تحض على نشر القيم الإسلامية .

ويؤكد ذلك المعنى أن الإدارة الاستعمارية الألمانية حينما استخدمت في البداية اللغة السواحيلية كلغة للتعامل التجاري الحكومي وحثت الأوروبيين على تعلمها احتجت البعثات التبشيرية في أوغندة على ذلك وقادت حملة مناهضة للغة السواحيلية على أساس نفس الاعتبارات السابقة . لم يكن مستغربا أن نجد أحد القساوسة الأوغنديين، رغم تأييده لفكرة وجود لغة واحدة تجمع شعوب أفريقيا الوسطى، يصر على أن لا تكون تلك اللغة هي السواحيلي. يقول في ذلك :

" **إذا كان وجود لغة واحدة لأفريقيا الوسطى هو أمر مرغوب فيه بإخلاص بالغ فإن الرب حرم أن تكون هذه اللغة هي السواحيلي . أهي الإنجليزية ؟ نعم .. أما السواحيلي فلا. فالأولى تعنى الإنجيل والمسيحية أما الثانية فتعنى الإسلام** ".

وفى السودان تمثلت السياسات اللغوية التي تبنتها الإدارة الاستعمارية في فرض اللغة الإنجليزية كلغة رسمية واستبعاد العربية مع تشجيع اللغات المحلية .

ويدخل في ذلك السياق ما أشرنا إليه آنفا من محاولة الاستعمار الفرنسي أحداث قطيعة بين بلاد المغرب العربي وشمال أفريقيا وبين باقي المجتمعات المسلمة في أفريقيا من خلال محو المكون العربي والإسلامي من الهوية الأفريقية وإظهار الإسلام الأفريقي باعتباره مختلفا تماما عن الإسلام العربي. يقول في ذلك الحاكمُ الفرنسيُّ لويس فيديرب (L. Faidherbe) في بلاد السُّودان الغربي (عام ١٨٦٠م) «يا شعبَ السِّنغال، إنَّ معظمكم قد ورث ديانة العرب عن آبائكم، ونحن لا نعارض ذلك، وإنْ كنَّا نأسفُ له من أجل مصلحتكم أنتم، وعلى الرُّغم من ذلك، فإنَّكم لستُم مُلزمين بتاتاً بإتباع العرَب في عاداتهم وتقاليدهم وفي قِيَمهم، وفي جهالاتهم، فلا تذهبوا عند المُورْ (!) بحثاً عن مُثُلكم ونماذجكم الفكريَّة، بل تجدونها عندنا، نحن المحبِّين للسَّلام والنِّظام».

المبحث الثالث

الحركات الإسلامية في إفريقيا

إذا كانت الحركات الإسلامية في أفريقيا قد ارتبطت في غالب الأحوال بقضايا التغيير الاجتماعي وإصلاح النظام التعليمي فإنها في سياقات ومواقف مختلفة لم تستطع أن تنأى بنفسها عن تبني خطاب إسلامي ذي صبغة سياسية ومناهضة لعمليات التغريب والعولمة التي تواجهها المجتمعات الأفريقية.

وقد تأثرت هذه الحركات من الناحية الفكرية بتراث الإصلاح الديني في العالمين العربي والإسلامي، مثل أفكار الجماعة الإسلامية في آسيا، والإخوان المسلمين والسلفية الوهابية في كل من مصر والمملكة العربية السعودية على الترتيب. أضف إلى ذلك فإن كتابات أبو الأعلى المودودي، ومحمد عبده وسيد قطب وغيرهم من رواد تيارات الإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي مثلت هي الأخرى مصادر فكرية مهمة للحركات الإسلامية في أفريقيا ولاسيما غير العربية.

ولعل أبرز ما يواجه الباحث في مسيرة الحركات والتنظيمات الإسلامية في الواقع الأفريقي المعاصر هو أنها لا تعبر عن تجانس فكري؛ إذ أنها تعكس اختلافًا في

الرؤى والتفسيرات وكذلك في أولويات التغيير المقترحة. ومع ذلك فإن تسلطية جهاز الدولة في ظل النظم العسكرية ونظم الحزب الواحد قد دفع باتجاه ظهور أحزاب وتنظيمات المعارضة المرتكزة على أسس دينية. كما أسهم فشل هذه الدولة الوطنية في مرحلة ما بعد الاستقلال وعجزها عن تحقيق التنمية الموعودة في إضفاء مزيد من الشرعية على حركات وتنظيمات الإصلاح الإسلامي التي حظيت بمزيد من التأييد الاجتماعي.

وقد فطنت معظم الحركات الإسلامية إلى أهمية دور المسجد في خلق الحراك الاجتماعي والسياسي بين صفوف الجماعات المسلمة فأصبحت المساجد مراكز للدعوة ومنطلقا للإصلاح والتغيير. ويمكن أن نشير في هذا السياق إلى تجارب "جماعة عباد الرحمن" في السنغال التي استهدفت جماهير الشباب في المناطق الحضرية، و"جماعة إخوان نيجيريا" بزعامة "إبراهيم الزكزاكي"، بالإضافة إلى "جماعة أنصار السنة" في شرق أفريقيا. وإذا كانت هذه الحركات تستهدف بالأساس الشباب والنساء، فإنه أضحى طبيعيا أن تستخدم الرياضة ولاسيما تأسيس الفرق الرياضية كوسيلة للتجنيد والحصول على التأييد الاجتماعي.

النشأة والتطور

لعل المتابع لنشأة وتطور الحركات الإسلامية في أفريقيا يجد أنها لا تختلف كثيرا عن مثيلاتها في أنحاء العالم الإسلامي من حيث ارتباطها بالحقبة الاستعمارية. بيد أن هذه الحركات اتخذت أشكالا تنظيمية وحركية فيها قدر كبير من النضج والوعي

في فترة ما بعد الاستعمار ولاسيما الربع الأخير من القرن الماضي؛ إذ لا يخفى أن الجهود الاستعمارية الرامية إلى طمس الهوية والثقافة الإسلامية لصالح فرض القيم والمؤسسات الغربية على المجتمعات الأفريقية قد أدت إلى خلق حالة من الاغتراب والقنوط والرغبة في الخلاص عند الإنسان المسلم. فقوى الاستعمار الغربي لم تستطع بسط سيطرتها وبناء نظمها الإدارية إلا بعد معارك طويلة ودامية مع المقاومة الإسلامية، خلفت وراءها العديد من القتلى والذكريات المريرة التي لا تزال ماثلة أمام الذاكرة الجماعية للمسلمين.

ليس بمستغرب إذن أن تسعى المجتمعات المسلمة في أفريقيا بعد أن تحررت من الاستعمار أن تعيد تنظيم نفسها لتحقيق مثاليتها الدينية بلا خوف أو رهبة؛ وهو ما يعني الدخول في جولة أخرى من النضال لإزالة كافة العقبات التي تعترض طريق الصحوة الإسلامية. والمدهش حقا أن هذه الحركات الإسلامية ولدت من رحم المؤسسات التعليمية الغربية التي ما فتئت تبث في نفوس وعقول الأفارقة قيم وتقاليد العلمانية والليبرالية. فطلاب ودارسي العلوم الطبيعية والفلسفية الذين تلقوا أفكار داروين وجدلية هيجل ومنهجية ديكارت أضحوا يمثلون قادة وكوادر الحركات الإسلامية في أفريقيا.

وعلى الرغم من أن النشأة الأولى لهذه الحركات قد اتسمت بمحدودية الرؤية مع تركيزها على الجوانب والأبعاد الإيمانية والعقيدية للمسلم فإنها اكتسبت بمرور الوقت المزيد من النضج والشمولية في التفكير والرؤية بحيث أنها باتت تركز على كافة أوجه

النشاط الإنساني ولاسيما قضايا السياسة والاقتصاد والتعليم. ومع ذلك فإن ثمة تباينا واضحا في أنماط الحركات والتنظيمات الإسلامية في أفريقيا وذلك بالنظر إلى عدة معايير ومحددات لعل من أبرزها:

(١) السياق الاجتماعي والسياسي وما يفرضه من تحديات وعقبات.

(٢) رؤية وخبرة قادة وأعضاء هذه الحركات.

(٣) اختلاف الأولويات وهو ما أضفى على بعض الحركات الإسلامية طابعا محليا في حين سعى البعض الآخر في إطار الفهم الواسع لمفهوم الأمة الإسلامية أن يتجاوز الحدود الإقليمية ويبشر برؤيته الإصلاحية.

تصنيف الحركات الإسلامية

يشير المفكر الكيني الأشهر علي مزروعي إلى أن الحركات الإسلامية من حيث تطورها في إفريقيا انحصرت بين نموذجين رئيسيين: أولهما النموذج الإحيائي الإصلاحي والثاني هو النموذج التبشيري الدعوي. فالأول يحصر نشاطه وحركته في إطار جماعته المسلمة المحلية، في حين يسعى الثاني إلى نشر رسالة الإسلام والتبشير بها بما يمكنه من اكتساب أرض جديدة. وعليه فإن النموذج الثاني يتجاوز إطار المحلية بغية تحقيق الوظيفة الجهادية من خلال نشر الدعوة على أيدي الحركة الإسلامية. بيد أن السياق الاجتماعي والفكري الحاكم لبعض الحركات الإسلامية في أفريقيا قد دفع إلى وجود نمط ثالث يجمع بين الإحياء والتبشير. ويلاحظ أن العلاقة بين هذه الأنماط الحركية ليست علاقة تصادم وتنافر وإنما هي في واقع الأمر علاقة

تكامل وترابط. وقضية الفصل والتمييز هنا ليست قاطعة وإنما هي لأغراض الفهم والتحليل. ومن الواضح أن الحركات الإسلامية في مناطق أفريقيا الجنوبية، حيث لا يزال الإسلام في مرحلة الزحف والانتشار تركز على جهود الدعوة والتبشير. بيد أن الحركات الإسلامية في بلدان غرب ووسط وشرق أفريقيا التي يشكل فيها المسلمون أغلبية كبيرة أو أقلية يعتد بها تميل إلى التركيز على كل من الإحياء والدعوة على حد سواء.

١- نموذج الإحياء والتجديد:

تميل الحركات الإسلامية التي تركز على إحياء العقيدة والعودة بها إلى تقاليدها الصحيحة إلى طرح ومعالجة القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية، حيث أنها لا تتوقف فقط عند مسألة الصحوة الإسلامية، وأن يكون الإسلام هو جوهر حياة الإنسان المسلم وإنما تنطلق من رؤية شمولية تسعى إلى تحقيق نمط حياة أفضل يقوم على العدالة والمساواة ويتجاوز أخطاء النظم الحاكمة. ويمكن أن نشير في هذا السياق إلى خبرة جماعة العدل والإحسان في المغرب. وربما تعكس خبرة الحركة الإسلامية في السودان خصائص هذا النموذج.

٢- نموذج الدعوة والتبشير:

إذا كان الإسلام قد انتشر منذ أمد طويل على امتداد سواحل أفريقيا الجنوبية فإن المناطق الداخلية والنائية ظلت بمنأى عن عملية الزحف الإسلامي. بيد أن العقود الثلاثة الماضية شهدت جهودًا حثيثة من قبل الحركات والتنظيمات الإسلامية لنشر

الإسلام والوصول بدعوته إلى هذه المناطق. ويمكن أن نشير في هذا السياق إلى خبرة كل من مالاوى وزيمبابوي وناميبيا وجنوب أفريقيا. فقد بدأت حركة الدعوة الإسلامية في جنوب أفريقيا أوائل الخمسينيات من القرن الماضي، حينما سعى المعلمون والمهنيون في كيب الغربية إلى تعبئة أنفسهم في حركات متسقة ومنظمة. وقد استمدت هذه الحركات الإسلامية قناعاتها الفكرية والدينية من الخطاب الديني للحركات الإسلامية في كل من باكستان ومصر بالإضافة إلي إيران.

وفي عام ١٩٧٠ تم تأسيس حركة الشباب المسلم في جنوب أفريقيا. وقد كان للثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ أكبر الأثر في إيقاظ وعي المسلمين في جنوب أفريقيا، حيث أدت إلى تشكيل "حركة القبلة الجماهيرية" والتي رفضت نظام الفصل العنصري.

ويلاحظ أن "حركة الشعب في مواجهة العصابات والمخدرات" المعروفة باسم: (باجاد **PAGAD**) والتي نشأت عام ١٩٩٥ قد تبنت هي الأخرى نمطًا راديكاليا للتغير المجتمعي وطرح الحل الثوري. ومع ذلك فقد شهد المجتمع الجنوب أفريقي حركات دعوية وتبشيرية مهمة، مثل حركة الدعوة الإسلامية التي نشأت في السبعينيات، وركزت على تقديم خدماتها في كافة أنحاء البلاد.

٣- نموذج الإحياء والدعوة:

تسعى الحركات الإسلامية في هذا النموذج إلى القيام بمهام الإحياء والدعوة إلى الإسلام معا. بيد أنه كلما ازدادت نسبة غير المسلمين في المجتمع، كان التركيز على أجندة الدعوة أكثر من قضايا الإصلاح. ولعل النموذج النيجيري يجسد ما نقول. فقد

طرحت الحركات الإسلامية في نيجيريا على مدى العقدين الماضيين تحديًا واضحًا لعلمانية الدولة، ومارست ضغوطًا كثيرة من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية. ويأتي ذلك في إطار مقاومة لا تلين من جانب الجماعات المسيحية المدعومة من الخارج. ويلاحظ أن كينيا التي يحتل المسلمون فيها نحو ٤٠% من جملة السكان قد سيطرت عليها قيادات مسيحية بعد الاستقلال. وقد عمدت تلك النخبة الحاكمة إلى تهميش المسلمين الذين يعيشون في معظم المناطق الساحلية. وبعد سقوط نظام دانيل آراب موي والتحول نحو سياسات التعددية الحزبية أقدمت الحركة الإسلامية في البلاد على تسجيل "الحزب الإسلامي الكيني"؛ وذلك لتصحيح الظلم التاريخي الذي وقع على المسلمين في كينيا.

وعلى أية حال فإن دراسة نماذج الحركات الإسلامية المعاصرة في أفريقيا أظهرت أنها حاولت في معظمها التعامل مع مطالب الحداثة وما تطرحه من مفاهيم، مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان. وهو ما كان يعني إعادة النظر في التراث الديني والحضاري الإسلامي وأخذ متطلبات الواقع المعاش بعين الاعتبار. ومع ذلك تظل المؤثرات الداخلية والمحلية عناصر حاكمة لمدى نجاح أو فشل الحركات الإسلامية في الواقع الأفريقي الراهن.

وعلى صعيد الدراسة والبحث فقد تبين أنه منذ بداية الألفية الجديدة أضحت جهود كثير من "المستفرقين"، أي المهتمين بالشأن الأفريقي العام في أوروبا وأمريكا الشمالية تتركز على دراسة خطاب ودور الحركات الإسلامية الإصلاحية والدعوية في أفريقيا

غير العربية. وقد انصب الاهتمام على الإصلاح التعليمي في المجتمعات المسلمة، وتأثير ذلك على تطور بنية ووظيفة المجتمع المدني لديها كما حدث في دول مثل مالي وغانا وكوت ديفوار.

ومن الملاحظ أن الصعود الإسلامي ، ولاسيما في مجال الممارسة السياسية والإتباع الحركي للفرد المسلم في أفريقيا قد جذب اهتمام الدارسين لفهم وتحليل المؤسسات الإسلامية الجديدة مثلما أضحى عليه الحال في نيجيريا وتنزانيا والسودان. ولعل التركيز على دور هذه المؤسسات في عملية التعبئة الاجتماعية للشباب بصفة خاصة قد تبنى منظور الحركات الاجتماعية الجديدة في البحث والتقصي وهو ما ساعد على معرفة دور هذه الحركات الإسلامية في النهوض المجتمعي. وعليه فقد أضحى واضحا اليوم أن دور الإسلام كمعتقد ومنهج حياة بالغ التأثير في حركة المجتمعات المسلمة في أفريقيا بدرجة تفوق بكثير التصورات التي كانت سائدة في حقل الدراسات الأفريقية لسنوات طويلة.

الفصل الثاني

مفهوم الخطاب الإسلامي ودوافع تجديده

كان المسلمون دائما بحاجة إلى النظر المستمر في الأمور الخاصة بممارسة العقيدة وفهم الدين، وربما يتفق ذلك مع حديثين رويا عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم يقول في أولهما:" خير القرون قرني"، وهو مما رواه ابن عساكر في كتابه تاريخ دمشق، ويقول في الثاني: " إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها".وعادة ما ينظر إلى الإمام الشافعي رحمه الله باعتباره مجدد الإسلام في القرن الثاني الهجري.

وعلى أية حال فقد شهدت أفريقيا ابتداء من القرن التاسع عشر العديد من الحركات الإصلاحية التي تبنت أنماطا مختلفة من الخطاب الإسلامي ، وهو ما سوف نتعامل معه في هذا الفصل.

المبحث الأول

مفهوم الخطاب الإسلامي

يمكن النظر إلى مفهوم الخطاب الإسلامي بدلالاته المعرفية وأبعاده الأيديولوجية المرتبطة بمصدره وسياقاته المجتمعية المختلفة باعتباره أحد المداخل الأساسية لفهم ودراسة تقاليد الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر.

ويعني الخطاب لغة كما جاء في لسان العرب: مراجعة الكلام، وخاطبه بالكلام مخاطبةً وخطاباً. وفصل الخطاب يعني أن يفصل بين الحق والباطل ويميّز بين الحكم وضده. والخطاب كما قيل: هو الكلام الذي يُقصد به الإفهام. وطبقا للإمام الزركشي في البحر المحيط فإن الخطاب قد عرفه المتقدمون بأنه الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيئ للفهم . وقد عرفه آخرون بأنه ما يقصد به الإفهام عموما بغض النظر عن أن يكون من قصد إفهامه متهيئا أم لا. وفي الفهم القرآني ورد لفظ الخطاب ثلاث مرات منها قوله تعالى: **"وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ"** (سورة ص، الآية ٢٠). والخطاب هنا مقرون بالحكمة وهو الإيجاز بجعل المعنى الكثير في اللفظ القليل. ويَتَلاقَى المفهومان اللغوي والقرآني بحسب الدكتور عصام البشير، في التأكيد على الدلالة السامية للخطاب، على اعتبار أن "فصل الخطاب" لا يتم على الوجه الأفضل، إلاّ إذا اقترن بالحكمة، وكان القصد منه تبيان وجه الحق على أكمل الوجوه وأتمها .

والمفهوم في عمومه يشير إلى التقاليد النصية كما وردت في القرآن والسنة وتقديمها بشكل يجعلها تبدو مقنعة وضرورية. وعليه يمكن اعتبار هذا الخطاب وريث التقاليد الإصلاحية التي استطاعت منذ القرن الثامن عشر أن تترك بصمات واضحة في عقل و حياة الأمة المسلمة.

ويرى البعض انطلاقاً من ذلك أن تجديد هذا الخطاب الإسلامي يعني في حقيقة الأمر محاولة اكتشاف ما يمكن أن يقوم مقام الحداثة في الفكر الغربي، على أن يكون هذا الاكتشاف من داخل المرجعية الإسلامية. ولعل ذلك الفهم لتجديد الخطاب الإسلامي يطرح إشكاليات ثلاثة رئيسية:

أولاً: علاقة الخطاب مع "الذات" الإسلامية. حيث تبدو الحاجة ملحة لتغليب اعتبارات ومقتضيات العصر على الميل التقليدي نحو التراث القديم. وهنا تبرز الحاجة إلى التحرر من قيود الماضي.

ثانياً: علاقة الخطاب مع "العصر" وهو ما يطرح قضايا الجمود والانغلاق وضرورة النظر إلى مقتضيات العصر ومواكبتها، ويصبح تجديد الخطاب في هذا المستوى تحريره من حالة الانغلاق الفكري بإكسابه القدرة على تلبية حاجات عصره.

ثالثاً: علاقة الخطاب مع "الذات" ومع "العصر" معاً وهو ما يطرح قضية التوفيق والتوازن ما بين مرجعية النص والتي استحق أن يوصف من خلالها بـ "الإسلامي" وبين منهجه الذي يحاول تجديد صورته ليغير ما كان عليه في زمن الانحطاط والتردي أو ما هو عليه في زمن التبعية والخضوع للآخر الغربي.

وعليه فقد أضحت دعوات التجديد في العالم الإسلامي تعني بالأساس تجديد الخطاب نفسه. يقول الدكتور التويجري "ولذلك فإننا ندعو إلى أن يتحرّر الخطاب

الإسلامي من المعوّقات والقيود التي تكبّله، ويتغلّب على المشكلات التي تعترضه، ويجدّد نفسه، ويتطوّر نحو الأفضل. ولن يتم ذلك بالشكل المؤثّر وبالأسلوب الفاعل، إلاّ بتحرير العقل من قيود التقليد والجمود، وبتحريك الفكر في ميادين الاجتهاد والتجديد، وبالانفتاح الذكي والرشيد على آفاق الفكر الإنساني في إيجابياته للاستفادة من ثمراته".

وعلى أي الأحوال فإن تنوع مصادر وبيئة الخطاب الإسلامي أفضى إلى وجود صور وأشكال مختلفة لتقاليد الإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي. بيد أن القاسم المشترك ظل دائما –على الأقل في الغالب الأعم– يتمثل في التوكيد على سمو المعايير النصية وتفوقها على مختلف التقاليد التي تصوغ حياة المسلمين في شتى المجالات.

ويرد الأستاذ زكي الميلاد الأسباب المعرفية والمنهجية التي أعاقت أو أخرت أو جمدت عملية التجديد في الخطاب الإسلامي إلي خمسة أسباب أساسية يجملها على النحو التالي:

" **أولاً**: القطيعة بين الفكر الإسلامي في مرحلتيه الحديثة والمعاصرة، الحديثة التي تنسب إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، مع انبعاث حركة الإصلاح الإسلامي بزعامة السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، والمعاصرة التي تنسب إلى النصف الثاني من القرن العشرين وتمثلت في مجموع الكتابات الإسلامية الصادرة والمؤثرة في تلك الفترة. والذي كشف عن هذه القطيعة المفارقات الكبيرة التي تظهر بين تلك المرحلتين. فقد أظهرت المقارنات بينهما بأن

الفكر الإسلامي في مرحلته الحديثة كان على درجة من التميز والتقدم، يفوق ما كان عليه في مرحلته المعاصرة.

وكثيرة هي الكتابات التي بالغت في وصف تلك المرحلة الحديثة، بأوصاف التجديد والتحديث والإصلاح والتقدم لتأكيد تميز تلك المرحلة وتقدمها. والقطيعة التي حصلت جعلت من الفكر الإسلامي المعاصر لا يبني تصوراته وأفكاره بالاستفادة من التراكمات الفكرية والثقافية القادمة من تلك المرحلة الحديثة، لكي يواصل أو ينجز عملية التجديد.

- **ثانياً:** إن ظهور الدولة العربية الحديثة ساهم في تراجع وركود الفكر الإسلامي، وذلك حين قطعت هذه الدولة صلتها الثقافية والمعنوية والمرجعية بالإسلام والمنظومة الإسلامية، وارتبطت في المقابل بمرجعية الفكر الأوروبي الذي أخذت منها كل ما يرتبط بتكوين الدولة، وتشكيل مؤسساتها، وصياغة أنظمتها وقوانينها وتشريعاتها. لأنها أرادت أن تكون على صورة الدولة الأوروبية الحديثة، ولكي تكتسب وصف الدولة العصرية، أو المغايرة لصورة دولة الولايات السلطانية التابعة للخلافة العثمانية.

لهذا فقد عملت هذه الدولة العربية الحديثة على إهمال كل ما يرتبط بالثقافة الإسلامية من مؤسسات ومعاهد وجامعات وأوقاف، وضيقت عليها إلى أن تحولت إلى مجرد آثار وذكريات تاريخية، كما هو حال جامعة القرويين في المغرب التي كانت من أقدم جامعات العالم، وجامعة الزيتونة في تونس وغيرها.. وذلك على خلفية أن هذه المؤسسات إنما تنتمي إلى عصور التأخر والجمود، وأنها باتت قديمة وتقليدية، ولا تنسجم أو تتناغم مع مقتضيات ومتطلبات الدولة الحديثة، وكان البديل عنها هو

الجامعات الحديثة، والتي نشأت بدورها أيضاً على أساس القطيعة مع منظومة الثقافة الإسلامية، والارتباط الكلي بمنظومة الثقافة الأوروبية باعتبارها تمثل مصدر التعليم الحديث والمعارف الحديثة.

- **ثالثاً:** ما أصاب المؤسسة الدينية في العالم الإسلامي من أزمة في علاقتها بالعصر والمعارف الحديثة، حيث انغلقت على نفسها، وانشغلت بالعلوم القديمة والتقليدية، وقطعت جسور التواصل مع مجتمعاتها، وذلك على خلفية حماية كيانها من الغزو الفكري، والاختراق القيمي، والتحصن من أي تأثر بالثقافة الأوروبية.

وهذا كان حال هذه المؤسسة مع بداية القرن العشرين، وتكرس هذا الوضع بصورة أشد بعد قيام الدولة العربية الحديثة. فهذا الوضع الذي كانت عليه المؤسسة الدينية لم يكن يدفع باتجاه تجديد الخطاب الإسلامي، بل كان يعارض ويصادم من يتبنى مثل هذه النزعات الإصلاحية والتجديدية، ولسنا بحاجة إلى جمع الأدلة والبراهين على ذلك لشدة وضوح هذا الأمر. كما أن كتابات الإسلاميين وعلماء الدين منهم في هذا الشأن أصبحت كثيرة ومعروفة، وعلى المستويين السني والشيعي. وهذا يعني أن تجديد الخطاب الإسلامي يتطلب تجديداً وإصلاحاً في واقع هذه المؤسسات الدينية.

- **رابعاً:** انقطاع المثقفين والنخب الفكرية في العالم العربي والإسلامي عن الثقافة الإسلامية، ففي الوقت الذي اندفع فيه هؤلاء نحو الأفكار والمعارف الحديثة، وتمكنوا منها معرفياً ومنهجياً، والتي كانت ترجع في مصادرها إلى مرجعيات الفكر الأوروبي، كان يقابل هذا الاندفاع انقطاع عن الأفكار والمعارف الإسلامية، وهذا هو منشأ الخلل والضعف. وهذه القطيعة أو الانقطاع أثرت على طبيعة تكوين رؤية هؤلاء للثقافة

الإسلامية وطرائق التعامل معها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن الثقافة الإسلامية كانت بأمس الحاجة إلى خبرة هؤلاء المعرفية والمنهجية، الأمر الذي لم يحدث.

- **خامساً**: سلطة التراث وغلبة التقليد، وسلطة التراث قد تمثلت في جهتين، في جهة قوة حضوره وشدّة هيمنته على الأفكار والمعارف الإسلامية، وفي جهة صعوبة التعامل معه، أو الخروج عليه، حيث اكتسب رهبة وهيبة كهيبة السلطة ورهبتها. وهناك العديد من المقولات التي كانت شائعة ومتداولة في مجال الدراسات الإسلامية وتكشف كيف أن التراث اكتسب سلطة، ومن هذه المقولات، مقولة «ليس بالإمكان أبدع مما كان» أو «ما ترك السابق للاحق شيئاً».

ومن الملفت للنظر حقاً أن الشريعة تحتل مكانة مركزية في الخطاب الإسلامي وهو ما يتضح في كافة مستويات هذا الخطاب. فالناظر لقضايا الفكر الإسلامي السياسية والاقتصادية والاجتماعية يجدها تُطرح بالأساس من خلال خطاب أخلاقي وبلغة ومصطلحات الفقه الإسلامي. صحيح أن هذا الخطاب عادة ما يؤكد على مفهوم الوحدة والاتساق المرتبط بالتوحيد كقيمة عليا في النظام الإسلامي، إلا أنه مع ذلك ، أي الخطاب أبعد ما يكون عن الاتساق والتوحد. لقد تأثر الخطاب الإسلامي يقيناً بمصادر أخرى معاصرة مثل قضايا الحكم والممارسة السياسية. وطبقاً لتقاليد التجديد والإصلاح فان الشريعة الإسلامية تعنى بالمبادئ والقيم العامة عوضاً عن الأحكام والقواعد التفصيلية المستمدة من النص. وبعبارة أخرى فإن مقاصد الشريعة هي الأولى بالاهتمام وليس الأحكام التفصيلية. يفرض ذلك على المسلمين ضرورة اكتشاف المبادئ والأهداف والقيم العامة الكامنة في القرآن والسنة بحيث تكون مطابقة

لروح النص. ولعل ذلك المنطق هو الذي يحرر عقل الأمة من إسار التقليد الأعمى للنصوص التراثية.

وعليه فان خطاب التجديد الإسلامي المعاصر يؤكد أن المقاصد العليا والقيم الأساسية في الإسلام تدور حول العدالة والحرية والمساواة والشورى والمسؤولية والمساءلة. والمتأمل في جملة تلك المبادئ يجد أنها تتضمن بعض عناصر ما يسمى الحكم الصالح والذي تبشر به المؤسسات الدولية المعاصرة. على أن تلك المنظومة المعاصرة للقيم الإسلامية العليا تختلف عما أورده الكتاب القدماء أمثال الغزالي (المتوفى عام ١١١١م) والشاطبي (المتوفى ١٣٨٨م) عند صياغتهم لمفاهيم الكليات الخمسة في الشريعة الإسلامية وهي حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ المال، وحفظ العرض والتي ينبغي حمايتها في ظل الشريعة الإسلامية. ولعل مناط الاختلاف في الحالتين يكمن في موضع العقل وقدرته على تحديد غايات النص.

واستناداً إلى كل ما سبق فإنه لا يمكن القول بوجود خطاب إسلامي واحد بل توجد أنماط مختلفة ومتعددة من ذلك الخطاب ، والتي تعكس اجتهادات العقل المسلم في إطار حدود الزمان والمكان بغية فهم العالم من حولنا وبما يتواءم مع الرؤية الشرعية.

المبحث الثاني

دوافع تجديد الخطاب الإسلامي

انتشر في أفريقيا نمط من أنماط الخطاب الديني يمكن تسميته " الخطاب التقليدي" والذي يرتبط بشخصية المعلم **Mallam** أو عالم الدين الذي يلتف الناس حوله. ويمارس هذا المعلم في مجتمعه وظائف أخلاقية ودينية بما له من منزلة رفيعة جعلت منه أنموذجاً أخلاقياً يحتذي. وكانت دعوة هذا الخطاب الإسلامي تكاد تنحصر في المجال الأخلاقي العام وكيفية أداء الشعائر الدينية. إذ كان المعلم يحث الناس دوماً على التواضع والاعتدال والتسامح وهو ما جعل دعوته في تماس مع كافة الطبقات الاجتماعية. وقد استخدمت السلطة الحاكمة سواء في العهد الاستعماري أو في مرحلة ما بعد الاستقلال هذا الخطاب الإسلامي التقليدي وسيلة لاكتساب الشرعية السياسية أو تحقيق الاستقرار في لحظات التوتر الاجتماعي. بيد أن هذه السلطة التقليدية لتلك المرجعيات الإسلامية قد تمّ تحديها سواء من بنيتها الداخلية أو بفعل عوامل خارجية وافدة عليها. ومن أبرز تلك العوامل إدخال التعليم الغربي وتخرّج أجيال جديدة مثلت تحدياً لسلطة ومكانة المعلمين التقليدية. وفي أحيان معينة يتخرج أبناء المعلمين من جامعات ومدارس إسلامية وذلك برؤية تجديدية مغايرة، إن لم تكن

مناقضة لرؤية الآباء. بيد أنه إذا حاولنا أن نستكشف حقيقة المناخ العام الذي صاحب عملية التحول من تيار الخطاب " التقليدي" إلى ما يمكن تسميته بتيار الخطاب " الإصلاحي" أو التجديدي في أفريقيا الإسلامية لوجدنا أهمية الحديث عن أكثر من متغير واحد على النحو التالي:

- لقد تأثرت الحركات والتنظيمات الإسلامية المعاصرة والتي طرحت خطاب التجديد من الناحيتين الفكرية والتنظيمية بعاملين أساسيين: أولهما ظهور جماعة الإخوان المسلمين التي أسسها الشيخ حسن البنّا في مصر عام ١٩٢٨. إذ شكّل تراث هذه الجماعة الفكري ولا سيما كتابات منظريها أمثال سيد قطب مصدر إلهام لكثير من الأفراد والجماعات الذين رفعوا لواء الإصلاح الديني وتحدثوا عن مشروع إسلامي للنهضة. والعامل الثاني يرتبط بظهور الجماعة الإسلامية التي أسسها أبو الأعلى المودودي في الهند عام ١٩٤١. ولعل تأثير ذلك بالتحديد يظهر واضحاً في خبرة حركات الإصلاح التي شهدتها منطقة شرق أفريقيا وجنوبها حيث توجد جاليات آسيوية كبيرة.

- تشير خبرة مرحلة تصفية الاستعمار وتحقيق المملكة السياسية (أي الاستقلال) التي نادى بها كوامي نكروما في غانا إلى خفوت وتراجع أهمية المتغير الديني في أفريقيا وذلك لصالح الأيديولوجيات المهيمنة ذات الطابع العلماني. فقد تبنت النخب الأفريقية الجديدة مشروعات فكرية لتحقيق النهضة في بلدانها استناداً إلى مفاهيم القومية أو الاشتراكية أو الليبرالية.

- مع فشل الأطروحات العلمية التي تميز بها الخطاب السياسي العام في مرحلة ما بعد الاستقلال، ظهرت في السبعينيات من القرن الماضي رؤى إصلاحية إسلامية وطرحت قضايا مهمة تدخل في صلب خطاب التجديد. ولعل الجدل الذي شهدته نيجيريا خلال تلك الفترة حول طبيعة الدستور ووضع الشريعة الإسلامية، أو طرح قضية عضوية زنزبار ونيجيريا لمنظمة المؤتمر الإسلامي يعكس هذا التوجه الجديد.
- مثّل قيام الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ مصدر إلهام لكثير من الحركات والتنظيمات الإسلامية في أفريقيا والتي رفعت خطاباً راديكاليا يدعو إلى إقامة الدولة الإسلامية المستقلة. ولعل ذلك يثبت عدم صحة الإدعاء بأن حركات الإصلاح الإسلامية في أفريقيا تعتمد بالأساس على مرجعيات سنية وسلفية. فخبرة أفريقيا منذ أعوام الثمانينيات تشير إلى تأثير الثورة الإيرانية بشكل واضح على كثير من الرؤى والأطروحات، بما فيها تلك التي تستند إلى مرجعيات صوفية، والتي نادت بتبني النموذج الإيراني. يمكن أن نشير في هذا السياق إلى المحاولات الإيرانية الدعوية لتصدير مشروعها الفكري من خلال توفير المنح الدراسية للطلاب الأفارقة من أجل الدراسة في إيران والاهتمام بقضايا التبادل الثقافي.
- لقد أدى غياب الديمقراطية وانتشار الفساد في الواقع الأفريقي بما يعنيه من انهيار نموذج النهضة الأفريقية الذي ارتكز على أسس علمانية إلى ظهور رؤى إصلاحية جديدة في المجتمعات الإسلامية تعتمد على مرجعية دينية. ولعل بعض التفسيرات التي تقف وراء سعي النخب السياسية في شمال نيجيريا لفرض تطبيق الشريعة الإسلامية تؤكد هذا المعنى. أي أنه يمكن توظيف الدين سياسياً ليوفر مصدراً

للشرعية في حالة الإخفاق السياسي. بيد أنه في معظم الأحوال يمكن القول أن حركات الإصلاح الإسلامي بمختلف تنوعاتها الفكرية والمعرفية في أفريقيا قد ارتبطت، باعتبارها بديلاً، بحالة الفشل التنموي الذي عانت منه أفريقيا الإسلامية. وقد غذى ذلك وأسرع من وتيرته سرعة التحولات الاجتماعية وتغير منظومة القيم التقليدية التي تشهدها كثير من المجتمعات الأفريقية

- طرح الموقف من " الآخر" الغربي ومن محاولاته الدعوبة لفرض الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية على شعوب العالم غير الغربي تحديات خطيرة أمام خطاب الإصلاح والتجديد الإسلامي. يرتبط ذلك بالإشكاليات المتعلقة بالنظرة الموروثة للغرب وأعباء الصور الذهنية والقوالب الجامدة. وعلى صعيد آخر جدلية العداء والتعاون، الصداقة أو فك الروابط، الصدام أو الحوار. أدى ذلك إلى ظهور اجتهادات فكرية منوعة في إطار الخطاب الإسلامي التجديدي والذي طرح آفاقاً جديدة للتعامل مع قضايا الحداثة "الغربية" والديمقراطية ومفاهيم الهوية والانتماء في الواقع الأفريقي. ومع ذلك فقد ظل منطق العداء للغرب بتاريخه الاستعماري وبحاضره المهيمن على الشعوب الأخرى غير الغربية وبارتباطه المستمر بالصهيونية والعنصرية مصدر إلهام وبعث لكثير من حركات الإسلام السياسي ذات الخطاب الراديكالي في أفريقيا.

المبحث الثالث

مفهوم الخطاب الإسلامي في الفكر السوداني الحديث

يرى البعض أن الحركة الإسلامية السودانية الحديثة قدمت نفسها " كحلقة من حلقات التجديد الإسلامي واصلة نفسها بتاريخ الإسلام في السودان، ومستفيدة من تجارب الحركة الإسلامية السودانية ببعدها التاريخي الذي مثله الفقهاء، والمتصوفة، وحركات الدعوة والإرشاد والتعلم، وممالك الفونج والعبدلاب ، وسلطنات الفور والمساليت ، وانتهاء بمجهودات الميرغني الكبير وجهود محمد أحمد المهدي ، وهي تتحرك بكل هذا الإرث وهذا العمق". وعليه فقد كان من المهم التعرف على آراء بعض رموز هذه الحركة الإصلاحية الحديثة في السودان من خلال عدد من المقابلات التي أجراها الباحث معهم في الخرطوم في ديسمبر من عام ٢٠١١.

وتجدر الإشارة بداءة إلى أن المقصود بالحركة الإسلامية في السودان هو أنها: "الحركة التي أعطت أولوية في عملها وخطابها للتربية التنظيمية المتصلة بمشروع تغيير سياسي، وهي نتاج حركتين إحداهما برزت في المحيط الطلابي تحت اسم (حركة التحرير الإسلامي) والأخرى برزت في المحيط المجتمعي تحت اسم "الإخوان

المسلمون" نتيجة لظروف نشأتها كامتداد لحركة الإخوان المسلمون" في مصر في منتصف الأربعينيات ، وعرفت الحركة بعد ذلك بالإخوان المسلمين ثم جبهة الميثاق الإسلامي في الفترة ١٩٦٥/ ١٩٦٩م ، كما عرفت في الجامعات باسم " الاتجاه الإسلامي " ثم في الفترة ١٩٨٥/١٩٩٩م اختارت اسم الجبهة الإسلامية القومية، وفي جميع الحالات كانت الحركة الإسلامية " الإخوان المسلمون " هي النواة الأساسية لهذه التجمعات ".

يتوقف البروفسور عبد الرحيم علي، المفكر والأكاديمي السوداني، ملياً عند مسألة تحديد مفهوم الخطاب الإسلامي حيث يرى بأن المفهوم ينطوي على قدر كبير من الغموض والارتباك وهو ما يفضي إلى اختلاف دلالاته ومعانيه. إنه تارة يعنى الأسلوب والطريقة والقضايا التي يتناولها الخطاب وتارة أخرى يتسع ليشمل تبديل محتوى الفكرة والتوجه لطرح قضايا جديدة. أي أن المعنى الواسع لمفهوم تجديد الخطاب الإسلامي يعني تجديداً وتغييراً للمفاهيم والرؤى وإعادة النظر في التراث بما يساعد على فهم النصوص فهما يواكب العصر الحاضر.

أما البروفسور حسن مكي، المفكر والأكاديمي السوداني، فإنه يقر بوجود إشكالية كبرى في مسألة تعريف الخطاب الإسلامي بحيث أنه لا يعني كذلك مجرد القول أو الصدوع، وإن كان ذلك جزء من الخطاب نفسه. فالمقصود بالخطاب هنا هو مجموعة من الأفكار ليست منعزلة أو قائمة بذاتها وإنما هي مستمدة من تجربة حياتية وقائمة

على رؤى واضحة. وهو يطرح خطاب الصادق المهدي نموذجاً، كما يشير في نفس الوقت إلى مثال جواز إمامة المرأة لدى الترابي.

وتدفع حركية الشيخ صادق عبد الماجد، زعيم جماعة الإخوان المسلمين في السودان، به بعيداً عن إشكاليات التعريف حيث يرى بأن الخطاب الإسلامي في السودان ارتبط بظهور حركة الإخوان المسلمين في جامعة الخرطوم أوائل الأربعينيات من القرن الماضي والتي اقتصرت آنذاك على مجموعات صغيرة من الطلاب. أما قبل ذلك التاريخ فقد تعددت أنماط الخطاب الإسلامي في السودان اللهم إلا في بعض المناسبات العامة التي شهدتها مدينتي الخرطوم وأم درمان. ويصف عبد الماجد خطاب الإخوان بأنه خطاب دعوي يركز على قضايا التربية والتنشئة.

ومع ذلك، لم يكن الأمر الأكثر إلحاحا لهؤلاء الرواد من الإخوان متمثلا في مسألة علمنة النظام السياسي الإسلامي، وإنما في تحديد مستقبل وهوية البلاد الوطنية. وفي المقابل، أظهرت مجموعة من الطلاب توجهات أيديولوجية إسلامية أكثر وضوحا، وربما يكون ذلك رد فعل لتصاعد نفوذ اليسار الشيوعي بين الطلاب. وما جعل الماركسية غير ملائمة بالنسبة لهؤلاء الطلاب هو قولها بالإلحاد. وعليه فقد ركز الخطاب الإخواني المبكر على القول بأن الإسلام هو "دين شامل" يتناول هموم ومشاكل هذا العالم كما أنه يحقق التكامل بين ما هو ديني وما هو دنيوي.

ويبدو الإمام الصادق المهدي، السياسي السوداني البارز وزعيم حزب الأمة، أكثر وضوحاً في نظرته لمفهوم الخطاب الإسلامي حيث يشير إلى مسألة الثوابت المتمثلة

في التوحيد والنبوة والمصادر المتمثلة في الأركان الخمسة. أما المشكلة التي يشملها خطاب التجديد فإنها تكمن في كونه مرتبطا بالمعاملات ونظام الحكم والاقتصاد والعلاقة مع الأخر. غير أن هناك قيدين أساسيين للاجتهاد هما: معرفة النصوص ومعرفة الواقع. ويميز الإمام المهدي بمهارة عالية بين اتجاهات ثلاثة للتعامل مع قضايا الخطاب الإسلامي وهي:

– أولاً: اتجاه انكفائي يقوم على الالتزام برؤى ماضوية حيث أنه معنى والحالة هذه بالتقليد والفهم الظاهري للماضي ولا يلقى بالاً للتغيرات الاجتماعية.

– أما الاتجاه الثاني فإنه يهدف إلى إزالة الدين تماما من الحياة العامة، أي القطيعة التامة مع الماضي،

–وتتمثل نظرية أو رؤية رئيس الوزراء التركي رجب طيب أردوغان الاتجاه الثالث في التعامل حيث أنها تعيد النظر في مفهوم العلمانية "الصديقة للدين". يعني ذلك ضرورة الانفتاح على المستجدات. وكما يقول ابن القيم: إن على الفقيه معرفة الواجب اجتهاداً ومعرفة الواقع إلماماً والمزاوجة بينهما.

ويشير الإمام المهدي إلى أربعة تحديات كبرى تواجه عملية تجديد الخطاب الإسلامي وهي تمثل في نفس الوقت دوافع من أجل تجديد لغة وأدوات هذا الخطاب. وذلك على النحو التالي:

– التحدي الأول وهو يشير إلى إشكالية التوصل إلى رؤية اجتهادية للتوفيق بين الفكر الموروث والفكر العقلاني الغربي (فكر الحداثة).

- أما التحدي الثاني فإنه يرتبط بنظام الحكم والذي ينبغي أن يقوم على مبادئ عامة مثل الكرامة والحرية والعدالة والمساواة والسلام.

- ويمثل الاقتصاد والمعاملات المالية تحديا ثالثا حيث تطرح إشكالية البديل لاقتصاد السوق. ويمكن الإشارة إلى نماذج للتعاملات الإسلامية مثل المرابحة وبيع السلم.

- ويشير التحدي الرابع إلى إشكالية التعامل مع الآخر، وهو ما يعني ضرورة الالتزام بالثوابت وفتح باب الحوار، وإذا كان التقسيم الدولي للمعمورة يقر بوجود دارين أحدهما دار سلم والأخرى دار حرب فإن علينا الإقرار اليوم بأن الأخيرة أضحت دار عهد.

ويأخذ الشيخ الدكتور حسن الترابي، الذي يعتبر من قبل البعض مجددا سودانيا بارزا، منحى أكثر فلسفية في تحديده لمفهوم الخطاب الإسلامي حيث يطرح مقولات العمل بالدين والتركيز على الجانب القيمي فيه مع الأخذ بعين الاعتبار الواقع وتحدياته. وهو يطرح في هذا السياق مفهوم الابتلاءات. فالحداثة هي ابتلاء الزمن الراهن الواقع على المسلمين وهو ما يعني ضرورة مواكبتها. وخطاب التجديد عند الترابي لا يعرف حدوداً تقيده سوى حدود الدين ، لأن التدين هو موروث تاريخي يجوز عدم التقيد به.

ويرفض الترابي رفضاً جازماً خطاب الصوفية لتركيزه على علم الباطن في الاعتقاد كما أنه لا يقبل بتقليد المهدي لأن أصل المهدية هي العودة بالمسلمين إلى زمان السلف الصالح وليس تنزيل ذلك الزمان على الوقائع الاجتماعية المستجدة.

وإذا انتقلنا لدوافع تجديد الخطاب الإسلامي وأهم قضاياه لوجدنا مشتركات عامة بين معظم المفكرين المحدثين. فالبروفسور عبد الرحيم علي يشير إلى ضرورة تجاوز حالة الانغلاق الفكري. وعليه فإن تجديد الخطاب إنما يعكس ردة فعل لعوامل تاريخية ومجتمعية حقيقية وملموسة. وعلى سبيل المثال فإن مشكلات الأقليات المسلمة في أوروبا دفعت إلى وجود حركة اجتهاد قادها المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث.

ويكاد يتفق عبد الرحيم على مع الصادق المهدي في تحديده لأولويات الخطاب الإسلامي حيث يطرح قضايا العدالة الاجتماعية ومعالجة قضية الفقر والتخلف وإعادة الثقة بالنفس للمسلمين وحسم قضية التعامل مع الآخر ولا سيما في إطار السياق الأفريقي بالغ الانقسام والتعدد. وهو يرى بأن الجامعات والمدارس التعليمية يمكن أن تمارس دوراً مهماً في تنشئة جيل جديد. وأشار إلى خبرة خريجي المدارس القرآنية في نيجيريا. أما حسن مكي فهو يرى بأن الحاجة إلى التجديد في الخطاب الإسلامي ترجع إلى القرن الرابع الهجري حينما أغلق باب الاجتهاد وشاع منهج التقليد الفكري.

وعليه يمكن اعتبار هذا الخطاب الإسلامي رد فعل لخطاب التقليد والانغلاق من جهة كما أنه رد فعل لخطاب الحداثة الغربية من جهة أخرى والذي لا يمكن للمسلمين اليوم العيش بدونه. ويرى حسن مكي ضرورة مواجهة التحديات المعاصرة التي يواجهها المسلمون من خلال بناء مشروع فكري متكامل للنهضة الإسلامية بحيث يقدم نظماً سياسية واقتصادية واجتماعية تواكب العصر الذي نعيش فيه.

ويلاحظ أن عداء الخطاب الإخواني المبكر للماركسية لم يمنعه من الاعتماد بشكل كبير على مصادرها الفكرية وهو ما أنتج في النهاية صيغة اشتراكية أقرب ما تكون إلى وصف اليسار الإسلامي. فقد دعا البرنامج الذي تبنته الحركة الإسلامية إلى إلغاء العلاقات الإقطاعية والإنتاج الرأسمالي في السودان وتحقيق الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج . على أن التحدي الأول الذي واجه حركة الإخوان الوليدة تمثل في الجدل حول الدستور خلال الفترة بين عامي ١٩٥٥ و ١٩٥٨ . فقد دعا الإخوان لتبني "الدستور الإسلامي" وأصدروا بالفعل نموذجا يمكن الاهتداء به. وكانت السمات البارزة في هذه الوثيقة هي النص على أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة، وإلى اعتبار الشريعة الإسلامية مصدر التشريع، وحظر الربا، وقيام الدولة بجمع الزكاة.

وقد استطاع الخطاب الإسلامي للإخوان خلال هذه الفترة أن يؤثر على مضامين وتوجهات الخطاب السياسي الوطني السوداني. اتضح ذلك بجلاء في عام ١٩٦٨ عندما تمت صياغة مشروع الدستور الدائم، الذي بدا وكأنه "أكثر إسلامية من مشروع دستور عام ١٩٥٨". ولكي نفهم هذا التطور يجب أن نأخذ في الاعتبار السياق العام للمشهد السياسي في السودان بين عامي ١٩٦٤ و ١٩٦٩. ففي تلك الفترة شهد السودان تعددية حزبية وظهر واضحا قوة تأثير الحركة الإسلامية التي انغمست في العمل السياسي. لقد استطاعت هذه الحركة قيادة حملة قوية أدت في نهاية المطاف إلى حل الحزب الشيوعي السوداني في ديسمبر عام ١٩٦٥. وكانت الذريعة لهذا

القرار السياسي هي "دينية"، حيث أن الشيوعيين هم ملاحدة. ومنذ ذلك التاريخ حدث تحول فارق في الخطاب الإسلامي حيث أضحت سياسة "الأسلمة"، وخصوصا مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية مكونا رئيسيا في هذا الخطاب.

ويرى حسن مكي أن خطاب الحركة الإسلامية قد دار حول جملة من القضايا السياسية والاجتماعية التي يمكن إجمالها في الآتي :

- مجابهة مجمل خطاب الحركة اليسارية حول الهوية والوجهة الثقافية وقضية الانتماء والسلوك، علما بأن الحركة الإسلامية كذلك تعلمت من خصومها أدب المقاومة والعمل السري وبناء الخلايا وعمل التكتلات والمظاهرات والمنشورات وكثير من أوجه البناء التنظيمي.
- أدب المحنة والابتلاء خصوصا في حقبة الرئيس الأسبق جعفر النميري ١٩٦٩- ١٩٨٥، كما أن التكوين العقلي والنفسي كان مهيئا أو حاضنا لفكرة المحنة نتيجة للمتابعة المستمرة لما جرى للإخوان المسلمين في مصر وغيرها.
- التعلق بفكرة الإصلاح من خلال القانون " الشريعة، الدستور الإسلامي " ربما نتيجة لأن معظم رواد الحركة من خريجي كليات الشريعة والقانون ،أمثال صادق عبد الله ، بابكر كرار، محمد يوسف محمد، عمر بخيت العوض، حسن الترابي، دفع الله الحاج يوسف، الرشيد الطاهر بكر... إلخ.
- الاهتمام بالشباب والمرأة ولعل إسهامات د. حسن الترابي في أدب مخاطبة المرأة كان لها فعلها في تنمية الحركة الإسلامية النسائية .

- التعلق بفكرة إقامة الدولة المسلمة والإمام المسلم عن طريق الإصلاح والتغلغل التدريجي في مسالك السلطة والقوة وكذلك عن طريق الجهاد والقتال وتوج ذلك بمشروع الإنقاذ في ٣٠ يونيو ١٩٨٩ وكان حينها عمر الحركة قد بلغ الأربعين سنة ميلادية.

وقد اتسم الخطاب الإسلامي الحديث في السودان بغلبة الطابع السياسي على الديني والتربوي وربما يعكس ذلك خصوصية السياق السوداني فالحركة الإسلامية شهدت منذ ظهورها اشتباكا فكريا وأيديولوجيا مع التيار الشيوعي السوداني. على أن الحركة الإسلامية بعد تمكينها من السلطة عام ١٩٨٩ تبنت خطابا أمميا حيث اعتقدت بأن نظام الإنقاذ يمكن أن يلعب دوراً عربياً وإفريقياً وعالميا، وهو الأمر الذي يفوق قدرات السودان .

الفصل الثالث

الخطاب الصوفي المهادن: السنغال نموذجا

يقول الإمام الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال:" ولقد علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السيرة، وطريقتهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق.. ثم يقول رداً على من أنكر على الصوفية وتهجَّم عليهم: وبالجملة فماذا يقول القائلون في طريقةٍ طهارتُها . وهي أول شروطها . تطهيرُ القلب بالكلية عما سوى الله تعالى، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة استغراقُ القلب بالكلية بذكر الله، وآخرها الفناء بالكلية في الله"

وعليه فان الطرق الصوفية في الإسلام لا يمكن مقارنتها ببساطة مع الطرق الباطنية الموجودة في العقائد والثقافات الأخرى. وثمة ممارسات صوفية كثيرة ومتنوعة يجمع بينها إعلاء قيمة الروحي واستخدام بعض العبارات المشتركة التي تنص عليها التعاليم الصوفية. ولقد كان التصوف ولفترات طويلة هدفا مشروعا لحركات الإصلاح في العالم الإسلامي حيث بدأ المصلحون منذ القرن العشرين يركزون على قضايا محاربة البدع والخرافات التي لحقت بالممارسات الدينية. وقد رفض المصلحون على سبيل التحديد مسائل الأذكار والابتهالات التي يرددها المتصوفة في حالات من النشوة الجماعية المصاحبة لحركات ورقصات لها إيقاع منتظم. وقد دفع ذلك كله خلال

العقود الأخيرة من القرن العشرين إلى إعادة النظر في الخطاب الصوفي ليصبح أكثر مواءمة مع متطلبات العصر. ولعل هذا التحول في الخطاب الصوفي هو الذي يبرر لنا اتساع الطرق الصوفية وانتشارها جنبا إلى جنب مع حركات الإحياء الإسلامي.

ويحاول هذا الفصل مناقشة أهم أشكال وأنماط خطاب الحركات الصوفية في أفريقيا الإسلامية ابتداء من روحانية ممادو بمبا في السنغال ومروراً بجهادية عثمان دان فوديو في نيجيريا وانتهاء بالنموذج الفلسفي الإشرافي لمحمود محمد طه في السودان.

وجدير بالذكر أن خطاب إسلام التكايا أو الطرق الصوفية هيمن- ولا يزال- في كثير من مناطق أفريقيا على الرغم من تعدد مصادره الفكرية وجهود إصلاحه وتجديده. ويعدّ التلقين الروحي للأتباع والاحتفال بالمولد النبوي ومولد الشيخ المؤسس للطريقة (مثل القادرية والتيجانية والمريدية) والانصياع لأوامر الشيخ من أبرز مبادئ هذا الخطاب الصوفي. وقد واجه هذا الخطاب تحديات ضخمة سواء من داخله أو من خلال ظهور حركات وجماعات إسلامية كفاحية مناهضة له، وهو ما فرض عليه إعادة النظر في الأطر والمقومات الفكرية التي يستند عليها.

المبحث الأول

الخطاب الصوفي المهادن: السنغال نموذجاً.

لم يواجه الخطاب الصوفي التقليدي في السنغال أي تحدّ حقيقي منذ العهد الإستعماري، وربما يرجع ذلك لأكثر من سبب واحد. أولاً أن أغلبية المسلمين في السنغال يدينون بالولاء للطرق الصوفية (المريدية، التيجانية، القادرية) ويظهرون الاحترام والتقدير الشديدين لمشايخ الطرق. وثانياً أنه عند مجيء الاستعمار الفرنسي وتبنيه نمط الحكم المباشر بما يعني تدمير البنية السياسية التقليدية في السنغال تحركت الطرق الصوفية لتسد هذا الفراغ من خلال إعلان سياسة التحالف أو المهادنة على الأقل مع السلطات الاستعمارية. أدى ذلك إلى استفادة هذه الطرق من خلال دعم مشروعها الديني والاقتصادي طوال الحقبة الاستعمارية. وثالثاً أنّ الدولة ما بعد الاستعمارية في السنغال استخدمت نفس التحالفات السياسية الاستعمارية من أجل تحقيق الشرعية السياسية لها. وربما يدعم ذلك التوجه الاستقرار النسبي الذي تمتعت به السنغال طول فترة ما بعد الاستقلال وعدم تورط العسكريين في اللعبة السياسية. وهو ما يعني أنّ السنغال عاشت في ظل فضاء شبه ديمقراطي وذلك على عكس الوضع في كثير من الدول الأفريقية الأخرى حيث كان الدين يأتي ليسد الفراغ

السياسي في ظل النظم العسكرية. وهو الأمر، كما سوف تظهره الخبرة النيجيرية، الذي جعل الحركات والتنظيمات الإسلامية تأخذ طابعاً سياسياً في حالة غياب الأحزاب السياسية أو حظرها.

ويعدّ الشيخ أحمد بن محمد بن حبيب الله، المعروف باسم أحمد بن بمبا أو خادم الرسول **Amadu Bamba** (**1850-1927**) المؤسس الأبرز للطريقة المريدية في السنغال. وتتميز الفترة التي ظهرت فيها دعوة الشيخ أحمد بن بمبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بانتهاء تجارة العبيد وبداية الحقبة الاستعمارية في أفريقيا. وقد تبنى الشيخ أساليب سلمية في التعامل مع الإدارة الاستعمارية حيث كان يركز على ما أسماه بجهاد النفس. ومن الملفت للنظر أنّ هذه الطريقة المريدية تنتشر في السنغال كالنار في الهشيم. ويسعى أفراد الطبقة السياسية إلى اكتساب ودّ شيوخ مدينة طوبى **Touba** عاصمة الطريقة وذلك بشتى الطرق. ولنتذكر في هذا السياق أن الرئيس عبد الله واد فور انتخابه رئيساً للبلاد سارع بالسفر إلى طوبى ليحصل على بركة شيخ المرابطين الأكبر هناك **Grand Marabout**.

ويلاحظ أن الشيخ بمبا قد ألف كثيراً من القصائد والمدائح النبوية الشريفة والتي لا يزال أنصار الطريقة يرددونها حتى اليوم. وقد قدم الشيخ نفسه باعتباره خادماً لرسول الله .كما أنه حافظ على المفهوم التقليدي للتعليم الذي يرتكز على القرآن. واستخدم التربية لربط العلم بالحركة والعمل بالإخلاص .كما طور الشيخ مفهوم الترقية، وهي نوع من التدريب للطلاب والمعلمين للمساهمة في إعداد الجيل القادم. وقد أنشأ الشيخ بمبا مدارس تربوية خاصة تستقبل كل مدرسة صنفا من الناس حيث تتوفر فيها وسائل

تقويمه وإصلاحه .وقد كان فضيلة الشيخ يتولى بنفسه مسؤولية الإشراف على بعضها، كما عين من كبار مريديه من يقومون بمهمة الإشراف على بعضها الآخر. على أن الشيخ أحمد بمبا لم يختر هؤلاء المريدين والمدرسين دون أن يتحرى فيهم مواصفات معينة وشروطا ، فكل من هؤلاء توفرت لديه شروط شيخ التربية والتعليم وهي بالنسبة لشيخ التعليم ثلاثة على النحو التالي:

أولا : العلم الصحيح : بحيث يكون مبنيا على الكتاب والسنة مؤيدا بالقضايا العقلية والوجوه الفهمية المسلمة بالأدلة الصحيحة المقومة.

ثانيا : اللسان الفصيح: بحيث يبين ويفصل المقصد دون احتمال ولا تصور.

ثالثا : العقل الراجح: بحيث يميز به مواقع العلم ، ويقي نفسه من كل وصف منغص في دينه ودنياه، وعلامته في ذلك وجود الإنصاف حيث يكون الحق مع غيره، والوقوف مع الحق بلزوم لا أدري فيما لا يدري ، والتبرؤ في مواضع التهم قولا وفعلا واعتقادا.

أما بالنسبة لشيخ التربية فقد اشترط فيه أيضا ثلاثة شروط هي:

أولا : معرفة النفوس وأحوالها الظاهرة والباطنة ، وما يكتسب به كمالها ونقصها وأسباب دوام ذلك وزواله على وجه من العلم والتجربة لا ينقص في أصوله ، وغالب فروعه.

ثانيا: معرفة الوجود وتقلباته وحكم الشرع والعادة فيما يجريان فيه نصا وتجربة، ومشاهدة وتحقيقا وذوقا للأجسام الكثيفة والأرواح اللطيفة، حتى يتعامل مع كل بما يليق به.

ثالثا: معرفة التصريف : وذلك أن يضع كل شيء في محله على قدر وجهه من غير هوى ولا ميل ولا يتم ذلك له إلا بورع صادق في تصريفه ينتجه عدم رضاه عن نفسه ، وزهد كامل نشأ عن حقيقة إيمانية يهديه لترك ما سوى الحق سبحانه.

وقد شملت الحركة الإصلاحية التي قام بها الشيخ أحمد بمبا المجال الاجتماعي، حيث أنها سعت إلى تحقيق أمرين متلازمين:أولهما: إذابة الفوارق الطبقية التي كانت متأصلة في المجتمع السنغالي آنذاك، والسعي عوضا عن ذلك إلى تحقيق مبدأ المساواة والعدالة الاجتماعية. لقد أراد الشيخ بمبا أن يطبق ذلك عمليا في مجتمع مريديه حيث يغرس فيهم روح المساواة والأخوة من خلال تغيير النظام المألوف في توزيع العمل. وثانيا: غرس روح حب العمل والإنتاج والتضحية في سبيل المصلحة العامة ، فأضاف الشيخ عنصر العمل حيث عود التلاميذ على حب العمل والتعب من أجل أن ينتفع الغير .لقد كان أتباعه يتصفون بالإيثار، وبتقديم المصلحة العامة على الخاصة.

ولعل أهم ما يميز المشروع الفكري الذي طرحه أحمد بن بمبا هو القبول بالتنوع والاختلاف في جمهور المخاطبين والمتلقين بما يسمح في النهاية بتشكيل نظام اجتماعي جديد ومستقر. وركز الخطاب الصوفي الذي طرحته المريدية على علاقة المريد بالخالق. فالمريد هو ذلك الشخص الذي ينتمي إلى الله. كما أكد على ضرورة إتباع القلب في جميع الأقوال والأفعال. وكذلك تحرير النفس الإنسانية من قيود الخوف وهو ما يعني تحمل كل فرد مسئولية أفعاله. وقد لعب تلاميذ الشيخ بمبا ومريدوه دوراً مهماً في نشر تعاليمه وتحقيق غايات مشروعه الفكري. ويمكن أن نذكر في هذا السياق "إبراهيم فال" **Ibra Fall**.

وخلال سنوات المنفى السبعة التي قضاها الشيخ بمبا في الجابون تمكنت المريدية تحت قيادة الشيخ فال من النمو الحركي والمادي حيث أقام المريدون مزارع الفول

السوداني وأنشاوا مراكز تجارية في كل من داكار وسانت لويس. وبوفاة الشيخ المؤسس عام ١٩٢٧ كانت الطريقة قد أرست دعائمها في المجتمع السنغالي بحيث أنها أضحت جزءاً لا يتجزأ من الفضاء السياسي والاجتماعي للسنغال.

وبصفة عامة يمكن القول من خلال تحليل أدبيات المريدية أن الخطاب الصوفي الذي تطرحه هذه الطريقة يعتمد على ركيزتين أساسيتين: أولهما الركيزة الدينية والتي تدور حول مكونات ثلاثة مترابطة أشبه ما تكون بالدائرة. وهي طبقاً لتعاليم الشيخ المؤسس التعليم والعمل والصدقة.

فالمسئولية الأولى التي تقع على كاهل المريد تتمثل في تعليم نفسه العلوم القرآنية حتى يكون صالحاً في عمله. هذا التعليم يمثل قاعدة الإنجاز بعد ذلك. إذ أنه بدون المعرفة والوعي يصبح العمل بلا هدف وبلا قيمة. وفي مرحلة النضج والبلوغ يركز المريد كل طاقته في العمل الشاق والمنتج. بعدها يصل المريد إلى المرحلة الأخيرة وهي إكمال الولاء لله سبحانه وتعالى. وعليه فإن الواجب الديني يحتم على الفرد أن يعمل بجد سواء في خدمة المربوط من خلال العمل في مزارع الفول السوداني، أو في الأعمال التجارية بالمدن.

وتكتمل حلقات الدائرة حينما يعلن المريد عن التزامه الديني نحو الفقراء والمجتمع. يعني ذلك أن ثروة الشخص تكون في خدمة المجتمع بما يساعد الآخرين على التعليم وبداية السير في طريق المريد.

أما الركيزة الثانية للخطاب المريدي فإنها تدور حول مفهوم الحصانة الاقتصادية. فالاستقلال الاقتصادي يمثل أحد المبادئ الأساسية للطريقة المريدية، ويعد العمل الشاق أحد وصايا الشيخ المؤسس نفسه. وثمة إدراك عام داخل الطريقة بأن تحقيق الاستقلال المالي هو شرط مسبق للعبادة الصحيحة ولحب الله ورسوله والقرآن الكريم.

وكما يتضح من أدبيات المريدية فإن المؤمن الذي يعمل ويعبد الله هو أقرب إلى الله من المؤمن الذي يعبد الله طول الوقت ويعتمد على الآخرين في سدّ احتياجاته المادية، فالأول يحقق احتياجاته بنفسه وبالتالي تصبح عبادته خالية من أية تأثيرات خارجية عليه. أما الثاني فإنه يعتمد على الآخرين في سد حاجاته المادية وهو ما قد يفسد عليه عبادته.

وعلي أي الأحوال فان تقاليد الإصلاح الإسلامي في السنغال ترجع إلي منتصف القرن التاسع عشر ولاسيما بعد تأسيس الكميونات الأربعة: داكار وسانت لويس وجوري ورفيسك. فقد تأسست حينئذ منظمات حقوقية ومدنية طالبت بضرورة الاعتراف بالقيم والمعايير الإسلامية ووضعها في صورة قوانين ومدونات عامة وبخاصة في مجال الأحوال الشخصية.

وفي أوائل القرن العشرين اكتسبت هذه التنظيمات أهمية بالغة حينما طالبت بضرورة إشرافها على بعثات الحج ومناداتها بزيادة حصة السنغال من الحجاج. وقد ارتبطت هذه المساعي بتأسيس جمعيات وروابط محلية للحجيج. بل إن الإدارة الاستعمارية نفسها ساعدت في تأسيس هذه الروابط حتى أنه يمكن إحصاء أكثر من خمسين رابطة في داكار وحدها عام ١٩٣٦.

على أن الملفت للنظر أن ثلاثينيات القرن العشرين قد شهدت كذلك ظهور حركات وتنظيمات إصلاحية تبنت برامج عامة حول العديد من القضايا ولاسيما في مجال التعليم الإسلامي. ولعل أبرز تلك الجمعيات جمعية " لواء تآخي المسلم الصالح " وهي جمعية إسلامية تهدف إلى "العودة بالإسلام إلى سالف عهده، سواء فيما يتعلق

بشكله أو بجوهره، أو بعبارة أخرى: ممارسته كما كان يمارس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم.وعلى الرغم من اقتصار تأثير هذه الجمعيات على المناطق الحضرية فإنها لم تخرج تماما من عباءة المؤثرات الصوفية ولاسيما التيجانية.

وأيا كان الأمر فان بعض الدارسين ينظر إلى تأسيس الاتحاد الثقافي الإسلامي عام ١٩٥٣ بزعامة الشيخ توري باعتباره نقطة تحول كبرى في حركة تجديد الخطاب الإسلامي في السنغال. فقد تمكن الشيخ توري من تطوير برنامج إصلاحي شامل اجتذب كثيرا من المؤيدين في الداخل السنغالي كما أنه ألهم حركات الإصلاح الإسلامية الأخرى في دول الجوار ولاسيما غينيا ومالي وكوت ديفوار وبوركينا فاسو. وعلى صعيد آخر فقد تأثر الخطاب الإصلاحي لحركة الاتحاد الثقافي بالتقاليد الإصلاحية في الشمال الأفريقي ولاسيما أدبيات جمعية علماء المسلمين الجزائرية.

ويمكن القول إجمالا أن الخطاب الإسلامي لحركة الشيخ توري اتسم بعدة ملامح لعل من أبرزها:

- الدعوة لتوحيد صفوف المسلمين رجالا ونساء من أجل فهم الإسلام فهما صحيحا.
- تطهير الإسلام مما لحق به من بدع وخرافات.
- إقامة مدارس ومكتبات إسلامية حديثة
- توجيه النقد لسياسات الاستعمار الفرنسي
- الهجوم على بعض ممارسات الطرق الصوفية ولاسيما مشايخ المريدية الذين تعاونوا مع الإدارة الفرنسية.

وقد ولد الشيخ توري عام ١٩٢٥ لأسرة تيجانية عريقة في بلدة فاس توري. وعلى عادة أهل زمانه فقد درس العربية وتعلم القرآن والسيرة وعلم الحديث وعلم الكلام وعلم

الفقه وذلك علي يد عمه الشيخ هادي توري. لكن العجيب في عائلة توري أنها لم تكن تمارس الشعائر الصوفية الحقة المرتبطة بالالتزام الصارم بتعاليم المريدية وهو ما جعل البعض ينظر إليها باعتبارها خارجة أو متمردة على النسق الصوفي العام.

وبعد إتمامه مرحلة التعليم الأساسي أرسل الشيخ توري إلي سانت لويس لإكمال مسيرة تعلمه حيث التقى بأشهر علماء موريتانيا في هذا الوقت الشيخ مختار ولد حميدون الذي أطلعه على كتابات محمد عبده وغيره من زعماء الحركات الإصلاحية في العالم العربي. على أن المرحلة المهمة في حياة الشيخ توري تمثلت في سفره إلى الجزائر عام ١٩٥٢ ضمن بعثة من الطلاب السنغاليين للدراسة في مركز ابن باديس بمدينة قسطنطينة . وقد اطلع الشيخ عن كثب على جهود جمعية علماء المسلمين الجزائرية في مجال إصلاح المجتمع الجزائرية. وكان لهذه الخبرة بالغ الأثر على حركة الشيخ توري الإصلاحية عقب عودته إلى السنغال.

المبحث الثاني

الخطاب الصوفي الجهادي نموذج عثمان ابن فودي

ولد الشيخ عثمان بن محمد بن صالح بن هارون الملقب بابن فودي في قرية مرت من أعمال إمارة غوبير (Gobir) إحدى بلاد الهوسا شمال نيجيريا في ١٥ ديسمبر ١٧٥٤م. وكان والده فقيهاً بأمور دينه وهو ما أسهم في تكوين ابنه علميا وفكريا. فقد أخذ الشيخ عثمان علوم التفسير والحديث والفقه والنحو والأصول علي يد أبيه ثم على يد شيخه جبريل بن عمر القادسي. ويلاحظ أنه بدأ حياته بالدعوة في وسط بنية تحكمها العادات والتقاليد غير الإسلامية. وبعد عام ١٧٩٥ اتخذت دعوة ابن فودي منحى جديداً حيث تجاوز مرحلة التوجيه الفردي المباشر ليتناول قضايا سياسية واجتماعية أوسع نطاقاً. ثم ما نبث أن أعلن الجهاد الإسلامي عام ١٨٠٤ وذلك بهدف تأسيس دولة إسلامية تقوم على تعاليم الإسلام الصحيحة وهو ما تحقق له بعد عامين حينما أسس خلافة سوكوتو **Sokoto**. وعلى الرغم من وفاته عام ١٨١٧ إلا أن دولته ازدهرت على أيدي خلفائه كما أنه ألهم الكثير من الحركات الإسلامية الإصلاحية في غرب أفريقيا.

عثمان من قد جاءنا في ظُلمة فأزاح عنا كل أسود دجدج

ودعا إلى دين الإله ولم يخف في ذاك لومة لائم أو فجفج

فإنصات خلق حين صات لصوته وعلا له صيت فويق الأبرج

بشرى لأمة أحمد ببلادنا السـ ودان في هذا الزمان المبهج

كم سُنة أحييتها وضلالة أخمدتها جمرا ذكا بتأجج

وظللت في أرض عوائدها عدت وتخالفت سنن النبي الأبهج

استعظمتها أهلها فاستأسدت وصدت دوين الدين باب الولج

فاستنسرت بغثانها وتنمرت جرذانها ترمي بنصل سلمج

من أراد دين الله يمحو عزه فقمعته قمع القوى الأولج

ولكل فرعون طغى موسى سطا وقضية عاصت على تنفج

فأبيض وجه الدين بعد محاقه وأسود وجه الكفر بعد تبلج

والدين في عز ونهج منهج والكفر في ذل ونهج منهج

والسنة الغراء صبح ينجلي والبدعة السوداء ليل يدجي

طمست معالمها وأخلق ثوبها والدين في درع يميس مدبج

وتفجرت للدين من بركاته عين الحياة تذل ماء الحشرج

فجرى مذانب للمشارب أفهقت ماء يقول صفاؤه: هل من يجي

حتى تبرج مثل بدر طالع بليال صحو أو صباح مبلج

ومن الملاحظ أن الشيخ عثمان ابن فودي قد درس النصوص والكتابات الإسلامية الكلاسيكية في عصور النهضة التي شهدتها الحضارة الإسلامية، وهو ما أسهم في بناء نموذج مثالي لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع المسلم. وفي مقاربته للواقع الذي يعيشه المسلمون في بلاده وجد أن الهوّة واسعة بين هذا الواقع وبين المجتمع المثالي المنشود. وربما يرجع ذلك إلى أمرين رئيسيين أولهما شيوع البدع والممارسات غير الصحيحة للإسلام. وثانياً: عدم العدالة الاجتماعية. لقد أضحى الإسلام في المعتقد الشعبي العام مجرد طقوس وممارسات تبعد كل البعد عن صميم الدين. فانتشرت الخرافات والبدع وانغمس كثير من المسلمين في ممارسات فاسدة وجاهلية. ولم تقتصر هذه الممارسات على المجال الخاص أي حياة الفرد والعائلة ولكنها امتدت لتشمل المجال العام أي في إطار المعاملات والحياة العامة.

ولم يكن هدف الشيخ عثمان وأتباعه إلا الإيمان بالله والتمسك بالدين، وليس السلب والنهب تحت شعار الجهاد. وعليه فإنهم لم يعتمدوا على الجهاد وحده في نشر الإسلام، بل سلكوا طريق الدعوة في أغلب الأحوال، ولم يلجؤوا للجهاد بالقوة إلا عند الضرورة. لذلك كتب الشيخ عثمان إلى ملوك الهوسا يبين لهم موقفه ليكونوا على علم، وذكر لهم أنه عازم على إحياء السنة المحمدية، وإخماد البدعة الشيطانية، وأمرهم أن يخلصوا لله دينه، وأن يتبرؤوا من كل ما يخالف الشرع .فصادفت دعوته قلوبا غُلفا وأعينا عُميا، ولم يجد كتابه قبولا حسنا من الأمراء، فمنهم من مزق الكتاب، ومنهم من توعد الشيخ وهدده.

وقد ركَّز عثمان بن فودي في أسلوبه خلال هذه المرحلة من الجهاد القولي على استخدام أمرين مهمَّيْن: أولهما التركيز على موضوع المرأة في النموذج الإسلامي باعتبارها أحد ركائز دعوته الإصلاحية، وقد أسهمت الكثير من السيدات المسلمات في حركة النهوض تلك التي قادها الشيخ عثمان ولاسيما ابنته أسماء ، أما الأمر الثاني فقد تمثل في استخدامه الشعر والموشحات الدينية بالطريقة الشعبية المعروفة في تلك البلاد والمحببة إلى القلوب، وقد كان الشيخ مبدعًا في تأليف كمية كبيرة من القصائد والموشحات ذات المضمون الأخلاقي والعلمي والإرشادي الراقي باللغات المحلية.

عندئذ كانت دعوة ابن فودي للمسلمين بضرورة الانصياع لتعاليم الإسلام الصحيحة ونبذ هذه البدع والخرافات البعيدة عن الإسلام. وكان الحل الذي اقترحه لتحقيق هذه الدعوة يتمثل في إقامة مجتمع إسلامي جديد يتفق مع النموذج الإسلامي المثالي. وقد قامت الجماعة المسلمة التي دعا إليها الشيخ عثمان على مراحل ثلاثة : المرحلة الأولى مرحلة دعوة وتكوين والهدف منها عدم الصدام مع الدولة الحاكمة. أما الثانية فمرحلة هجرة وتأسيس مجتمع مسلم مستعد للجهاد في سبيل الله. وتأتي المرحلة الثالثة تتويجا لهاتين المرحلتين السابقتين حيث يكون الجهاد وتأسيس دولة الإسلام بالقوة.

ومن الملفت للنظر حقاً في فكر ابن فودي هو أنه كان يركز على البعد الاجتماعي، بمعنى أنه نظر إلى الممارسات الفاسدة وغير الصحيحة باعتبارها مفضية إلى الكفر ورغم ذلك لم يهتم بقضية تكفير الناس. فالعقيدة عنده ليست غاية في حد ذاتها وإنما الغاية هي وجود مسلم تشكله هذه العقيدة.

ولا شك أن هذا الموقف من قضية التسامح في التعامل مع المجتمع قد أعطى بعداً إيجابياً بنّاءاً لمفهوم الإيمان **Belief** والكفر. فهو يرى أن عدم الإيمان تُظهره الأعمال وليس النوايا أو ما وقر في القلوب. وقد حذر مراراً وتكراراً من اتهام المسلمين بالكفر أو تكفير المجتمع كله. وتلك أحد الخصائص المهمة التي تميز الفكر الإصلاحي لعثمان ابن فودي، والتي تميزه عن بعض الحركات الإصلاحية التي ظهرت بعد ذلك في القرنين التاسع عشر والعشرين، والتي نادت بجاهلية المجتمع وكفره وضرورة إقامة الدولة الإسلامية بالقوة.

وقد اهتم ابن فودي بالتعليم وأعطاه أهمية كبرى في مشروعه الإصلاحي. يعني ذلك أنّ العلماء الحقيقيين المعترف بهم سوف تناط بهم مهمة إعادة إصلاح النظام الاجتماعي وفرض السلوك الإسلامي القويم. وانتقد الشيخ عثمان العلماء الذين يسعون إلى مجرد الشهرة والنفوذ دون الاهتمام بقضية تعليم المسلمين صميم الدين. كما أنه انتقد العلماء الذين لا يهتمون بدراسة اللغة العربية. وكان ابن فودي ينظر إلى المعرفة العلمية من حيث وظيفتها الاجتماعية وهو ما يعني رفضه وجود نخبة متميزة من علماء الدين لا يكون لديهم التزام بقضايا وهموم مجتمعاتهم.

ولمفهوم العلم عند الشيخ ابن فودي خمسة محاور رئيسة ركز عليها في مجالسه كما أوردها ابنه محمد بلو في إنفاق الميسور وهي:

١- ما فرضته الشريعة الإسلامية من الأصول والفروع الظاهرة والباطنة.

٢- الحث على إتباع السنة.

٣- رد الأوهام التي شاعت عند طلاب العلم.

٤- رد البدع الشيطانية والعوائد الرديئة.

٥- بث العلوم الشرعية وتحرير المشكلات فيها.

وإذا كانت مرحلة الجهاد القولي التي بدأها الشيخ عثمان قد قامت على النصح والإرشاد ورفع المستوى التعليمي ومستوى الوعي الاجتماعي العام لدى المسلمين فإنها ركزت على قضية المرأة وضرورة تحريرها من مظاهر الظلم والتهميش الاجتماعي الذي تعاني منه. وقد ساهمت المرأة المسلمة في حركة الإصلاح التي قادها ابن فودي، ولا شك أن هذا النموذج الإسلامي للمرأة قد مثل تحدياً كبيراً للأفكار السائدة في المجتمع الأفريقي آنذاك.

لقد كان الناس يأتون إلى مجالس الشيخ عثمان مختلطين رجالا ونساء ، وهو ما أثار حفيظة بعض العلماء الذين أنكروا على الشيخ هذا المسلك. وقد دفع ذلك بالشيخ عثمان إلى تأليف رسالة في الحث على تعليم المرأة سماها: "كتاب تنبيه الإخوان على جواز اتخاذ المجلس لتعليم النسوان" (مطبوع في سوكوتو بطريقة التصوير، دون تاريخ)، ودافع فيه عن حق المرأة في تعلم شؤون دينها.

ومن الملاحظ أن موقف ابن فودي من الصوفية قد يثير اللبس نظراً لكونه هو نفسه من الصوفية، لكنه لم يطرح الصوفية إطلاقاً باعتبارها جزءاً من مشروعه الفكري. وعندما كان يشير إلى الصوفية كان ذلك في سياق الحديث عن السلوك الإسلامي القويم للفرد ولا علاقة له إطلاقاً بالمكوّن الفكري. ولابن فودي كتابات كثيرة عن الصوفية لكنه لم يوجه نقداً إليها مثلما هو الحال مثلاً مع محمد بن عبد الوهاب.

وتمثلت المرحلة الأخيرة من مشروع ابن فودي الإصلاحي في إقامة الدولة الإسلامية وذلك لتحقيق المثالية الإسلامية. وتضمنت إستراتيجية التغيير المطروحة وجود برنامج سياسي واجتماعي راديكالي ليحل محل النظام القديم. وينبثق نموذج الدولة الإسلامية الجديدة من الصياغات النظرية الأولى في عصر النهضة الإسلامية.

أهتم ابن فودي في بداية الدعوة بإبراز أهمية التعليم وتفسير أمور الدين والتربية الروحية حيث كتب "عمدة الداعي إلى دين الله" وكذلك "كتاب الأصول".أما مرحلة التأسيس فقد خصصها لمعالجة المشاكل العقدية والكلامية التي نشأت بينه وبين علماء بلاد جوْسَ، كما يبين ذلك من خلال مؤلفه "معراج العوام إلى سماع علم الكلام"، الذي ألفه عام ١٧٨٤، ثم "قطع الخصام الذي يقع بين طلبة علم الكلام". وفي عام ١٧٩٣ كتب أهم مؤلفاته في تلك المرحلة، وهو كتاب " إحياء السنة وإخماد البدعة ". وينظر البعض إلي هذا الكتاب باعتباره برنامجا للإصلاح ولبناء المجتمع الإسلامي السليم.

ولم يبتعد الشيخ عن الاهتمام بالتصوف، وبتفسير مبادئ الطريقة القادرية، حيث ألف "تبصير الأمة الأحمدية في بيان بعض مناقب القادرية " عام ١٧٩٨ . غير أنه قبل بداية مرحلة الجهاد بدأ اهتمام الشيخ عثمان بالتمييز بين دار الحرب ودار الإسلام، والتمهيد للهجرة، حيث ألف عام ١٨٠٣ "مسائل مهمة يحتاج إلى معرفتها أهل السودان" أما في عام ١٨٠٤، فقد ألف وثيقة أهل السودان وبيان تحريم موالاة الكفرة ووجوب موالاة مؤمني الأمة. يقول الشيخ عثمان في الوثيقة: " فاعلموا يا إخواني أن الأمر بالمعروف واجب إجماعا، وأن النهي عن المنكر واجب إجماعا، وأن الهجرة من بلاد الكفار واجب إجماعا ،وأن موالاة المؤمنين واجبة إجماعا . وأن تأمير أمير المؤمنين واجب إجماعا وأن طاعته وجميع نوابه واجبة إجماعا ، وأن الجهاد واجب إجماعا، وأن تأمير الأمراء في البلدان واجب إجماعا، وأن تأمير القضاة واجب إجماعا،وأن تنفيذهم أحكام الشرع واجب إجماعا، وأن حكم البلد حكم سلطانه إجماعا إن كان مسلما كان البلد بلد إسلام وإن كان كافرا كان البلد بلد كفر وجبت الهجرة منه."

وفي عام ١٨٠٦ كتب أهم مؤلف في هذه الفترة، والذي يمكن اعتباره دستور دولته هو " بيان وجوب الهجرة على العباد وبيان وجوب نصب الإمام وإقامة الجهاد"، ويمكن من خلاله الوقوف على آليات و مفاهيم السلطة السياسية عند عثمان بن فودي.

وبعد أن دانت معظم البلاد لسيطرته قام الشيخ عثمان بن فودي بتقسيم الولايات بين ابنه محمد بللو وأخيه عبد الله . وفي تلك الفترة اتجه إلي التأليف في أمور الإدارة والحكم وإقامة العدل حيث ألف عام ١٨٠٩" أصول العدل لولاة الأمر وأهل الفضل"، وفي عام ١٨١١ ألف "تنبيه الإخوان على أحوال أرض السودان". ويؤكد بعض الكتاب أن المادة العلمية المنسوبة إلى الشيخ عثمان تصل نحو ١٣١ وتلك المنسوبة لأخيه عبد الله ٥٨ ولابنه محمد بللو ٩٦ ولابنته أسماء ٦ عناوين بين شعر ونثر. ولا شك أن هذا التراث العلمي لأسرة دان فودي يمثل أحد ملامح ازدهار الثقافة العربية الإسلامية في بلاد السودان الغربي خلال القرن التاسع عشر.

ويمكن القول أن خلافة سوكوتو تطرح هذا النموذج المثالي الذي آمن به ابن فودي. لقد بين الشيخ عثمان في "وثيقة أهل السودان" التي يعدها البعض مانيفستو الجهاد الإسلامي في بلاد الهوسا أهمية النضال من أجل قيام الدولة الإسلامية. إذ تشير الوثيقة إلي ثلاثة مبادئ ملزمة للجماعة المسلمة:

- الأمر بالمعروف
- النهي عن المنكر
- الهجرة (القتال) من أرض الكفر

وعليه كان علي الجماعة المسلمة أن تقاتل من أجل التخلص من الفساد والظلم ولإرساء قواعد الحق والعدالة في المجتمع. وقد استمرت خلافة سوكوتو نحو مائة عام حيث دمرتها بريطانيا عام ١٩٠٣ م.

وعلى أية حال نستطيع تحديد أهم ملامح مشروع بن فودي الإصلاحي فيما يلي:

نبذ التقليد والحث على الاجتهاد

حث الشيخ عثمان على عدم التقليد ومناداته بضرورة الاجتهاد ومواكبة تطورات العصر. يقول في كتابه حصن الأفهام من جيوش الأوهام." ومن تلك الأوهام أن بعضهم يعميه الحسد ويقول: الصواب ترك الاشتغال بالتواليف المؤلفة اليوم، لأن تواليف الأئمة للأعلام الذين تقدموا لم تترك لنا شيئاً نحتاج إليه، وهم أوفر علماً من الذين يؤلفون اليوم، وهذا أيضاً باطل ووهم على الإجماع، لأن كل عالم يراعي في تأليفه هم أهل زمانه وأغراضهم، لأنه العالم بذلك، ولهذا كان تأليف كل عالم في زمانه أنفع لأهل ذلك الزمان من تأليف غيره...

ومن تلك الأوهام أن بعضهم يستبعد أن يفتح الله لأحد ممن تأخر ما لم يفتح لأحد من شيوخهم في باب العلم. وهذا أيضاً باطل ووهم على الإجماع، فما يقال لفضل الله إذا بكم؟ إذ كان فضل الله تعالى لا يختص بالأزمنة والأمكنة، وهو تعالى قادر على كل شيء. كيف يستبعد ذلك؟ قال تعالى: **"قُلْ إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ "** (آل عمران –٧٣) وقال تعالى: **"وَٱللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ "** (البقرة –١٠٥). ومن تلك الأوهام اعتقاد أن كل ما وجدوه في كتب التفسير حق، لأنها تفسير كلام الله. وهذا أيضاً باطل ووهم على الإجماع، لأن كتب جهلة المفسرين مملوءة بالأباطيل وما لا يليق بالأنبياء. ولذلك قال القاضي عياض في الشفاء:" ولا تلتفت إلى ما تجده في كتب جهلة المفسرين والمؤرخين".

حجية السنة

يقول تعالى في سورة النساء آية ٥٩: **"يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً"**. فالسنة طبقاً للشيخ عثمان بن فودى هي حجة على جميع الأمة وليس عمل أحد من الأمة حجة على السنة" لأن

السنة معصومة من الخطأ وصاحبها معصوم، وسائر الأمة لم تثبت لهم العصمة إلا مع إجماعهم خاصة، فإذا اجتمعوا تضمن إجماعهم دليلاً شرعياً".

ويأخذ الشيخ عثمان على هؤلاء الذين يفضلون إتباع شيوخهم على الأخذ بصحيح السنة يقول في ذلك:" تجد بعضهم لا يعرف السنة بل لا يتبع إلا شيخه، فإذا قلت له: السنة كذا وكذا، يقول لك: كان شيخي يفعل كذا وكذا، وطريق شيخي كذا، ويصادم بذلك السنة الواضحة.

ضرورة تصحيح المفاهيم الإسلامية

يشير الدكتور محمد البهي في مقدمته لتحقيق كتاب إحياء السنة وإخماد البدعة إلى أن الشيخ المصلح عثمان بن فودى قام برد كثير من المفاهيم الإسلامية- التي حولها ضعف الأمة الإسلامية وركود الفهم لعلمائها إلى ما يجعلها بعيدة عن منطق الإسلام ومطلوب مبادئه في حياة الإنسان- يردها إلى وضعها الأول، وهو ذلك الوضع الذي جعل من المؤمنين القلة أقوياء في حمل رسالتهم إلى كافة أنحاء الأرض.

ويوضح الشيخ عثمان كيف صار "التوكل" إلى معنى العجز، ومعنى "الدعوة إلى الله" أقرب إلى حب الرياسة، ومعنى "الاجتهاد" إلى الغلو، ومعنى "العفو" إلى الذل، ومعنى "شرف النفس" إلى التيه، ومعنى "الوجد" أي الحب إلى الحقد ، ومعنى "الهيبة" إلى الكبر، ومعنى "التواضع" إلى المهانة، ومعنى الاحتراس" إلى سوء الظن، ومعنى "الرقة" إلى الجزع، ومعنى "الصبر "إلى القسوة، ومعنى "سلامة القلب" إلى بله القلب، ومعنى "الشكر" إلى الفخر ..إلخ".

المبحث الثالث

الخطاب الفلسفي الإشراقي: الفكرة الجمهورية

يطرح المفكر السوداني الراحل محمود محمد طه نموذجاً لخطاب فلسفي جديد ذو مرجعية صوفية خالصة. وعلى الرغم من أن الفكرة الجمهورية الجديدة قد ظهرت في بداية الخمسينيات بعد الاجتماع العام للحزب الجمهوري في ٣٠ أكتوبر ١٩٥١، عندما طرح محمود طه المذهبية الإسلامية الجديدة، فإن كتاب "الرسالة الثانية من الإسلام" الذي صدر عام ١٩٦٧ يعد الوثيقة الأهم في توضيح الفكرة الجمهورية. ويدعو طه إلى الحرية الفردية المطلقة والعدالة الاجتماعية الشاملة.

ولد محمود محمد طه في مدينة رفاعة بوسط السودان عام ١٩٠٩م ، لوالد تعود جذوره إلى شمال السودان، وأم من رفاعة، ويعود نسبه إلى قبيلة الركابية من فرع الركابية البليلاب نسبة إلى الشيخ المتصوف حسن ود بليل من كبار متصوفة السودان.

وعندما توفيت والدته وهو في طفولته المبكرة عام ١٩١٥م تقريبا عاش هو وإخوته الثلاثة تحت كنف والدهم ، وعملوا معه بالزراعة، في قرية الهجيليج بالقرب من رفاعة، غير أن والده توفي هو الآخر عام ١٩٢٠م ، فانتقل محمود وإخوته للعيش بمنزل عمتهم برفاعة.

ومن الملاحظ أن محمود طه بدأ تعليمه بالدراسة بالخلوة، وهى شكل من أشكال التعليم الأهلي، كما كان يفعل سائر السودانيين في ذلك الزمان، حيث يدرس الأطفال شيئا من القرآن، ويتعلمون بعضًا من قواعد اللغة العربية، غير أن عمته كانت حريصة على إلحاقه وإخوانه بالمدارس النظامية، فتلقى الأستاذ محمود تعليمه الأولى والمتوسط برفاعة. وهكذا جمع محمود طه بين أساليب التعليم التقليدية والحديثة.

بعد إتمامه لدراسته الوسطى برفاعة أنتقل الأستاذ محمود في عام ١٩٣٢ إلى الخرطوم، زمن الاستعمار البريطاني، وذلك لكي يتسنّى له الالتحاق بكلية غُردون التذكارية، وقد كانت تقبل الصفوة من الطلاب السودانيين الذين أتّموا تعليمهم المتوسط، حيث درس هندسة المساحة.

تخرج الأستاذ محمود عام ١٩٣٦م وعمل بعد تخرجه مهندسًا بمصلحة السكك الحديدية ، بمدينة عطبرة الواقعة عند ملتقى نهر النيل بنهر عطبرة. وقد انخرط في العمل السياسي من خلال نشاط نادى الخريجين، فضاقت السلطات الاستعمارية بنشاطه ذرعًا، وأوعزت إلى مصلحة السكة الحديد بنقله ، فتم نقله إلى مدينة كسلا في شرق السودان في عام ١٩٣٧م ، غير أنّه آثر الاستقالة من العمل في عام ١٩٤١، وأختار أن يعمل في قطاع العمل الحر كمهندس ومقاول، بعيدا عن العمل تحت إمرة السلطة الاستعمارية.

وفي أكتوبر ١٩٤٥م أنشأ الأستاذ محمود ومجموعة من رفاقه حزبًا سياسيًا أسموه (الحزب الجمهوري)، إشارة لمطالبتهم بقيام جمهورية سودانية مستقلة عن دولتي الحكم الثنائي. وقد اخُتير الأستاذ محمود رئيسا للحزب. وعلى الرغم من أن الحزب في

البداية اختار الصدام مع الإنجليز إلا أن مذهبه الفكري لم يتضح إلا عام ١٩٥١ حينما خرج الأستاذ محمود من اعتكافه وبعد فترات قضاها في السجن .

ويرتكز المشروع الفكري التجديدي الذي نادى به محمود طه في الأمور التالية:

أولاً: الفهم الجديد للقرآن. فقد قسم صاحب الرسالة الثانية القرآن إلى فروع وأصول حيث جعل من الفروع أساساً لما سبق، ومن الأصول أساساً لرسالته الثانية. وكما كتب طه نفسه:

" الإسلام رسالتان: الفهم الجديد الذي تقدمه الدعوة الإسلامية الجديدة هو أن الرسالة الأولى للإسلام تقوم على فروع القرآن وهي مرحلية في كثير من صورها وهي غير مناسبة لحاجة الناس اليوم. أما الرسالة الثانية فإنها تقوم على أصول القرآن، وهذه سنة النبي (ص) التي عاشها وحده ولم تعشها الأمة المؤمنة معه في ذلك الوقت لأنها أكبر من حاجتها. ونحن الجمهوريون نقول إنها مدخرة للناس اليوم".

وهكذا فإن محمود طه قد نفى الوحدة العضوية والمنهجية للقرآن بل إنه تجاوز ذلك كله لينفي مصدرية القرآن وذلك في سياق الحديث عن الشريعة الفردية. يقول الشيخ في كتابه كيف تصلون:

" اسمعوا قولي هذا فإن شريعة الإسلام في أصلها إنما هي شريعة فردية. والقرآن يركز على الفردية تركيزاً مستفيضاً. وحين كانت شريعة الإسلام في الأصل فردية، كانت شريعته في الفرع جماعية. وما الشريعة الجماعية إلا وسيلة الشريعة الفردية".

ثانياً: تطوير التشريع الإسلامي بالانتقال من الآيات المدنية التي قامت عليها بعض صور الشريعة إلى الآيات المكية التي نسخت في ذلك الوقت نظراً لعدم تهيؤ المجتمع لها. وعليه يتم الدعوة إلى الديمقراطية والاشتراكية والمساواة الاجتماعية.

يقول الشيخ طه في الرسالة الثانية: " وتطور الشريعة هو انتقال من نص إلى نص، من نص كان هو صاحب الوقت في القرن السابع فأحكم، إلى نص عُدّ يومئذ أكبر من الوقت فنسخ. قال تعالى: "مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ" (سورة البقرة ١٠٦). قوله ما ننسخ من آية ....يعني ما نلغي ونرفع من حكم آية... وقوله أو نُنسها يعني أن نُؤجل من فعل حكمها، نأتِ بخير منها يعني أقرب لفهم الناس وأدخل في حكم وقتهم من المنساة. أو مثلها يعني نعيدها هي نفسها إلى الحكم حين يحين وقتها. فكأن الآيات التي نسخت إنما نسخت لحكم الوقت فهي مرجأة إلى أن يحين حينها، فإن حان حينها فقد أصبحت هي صاحبة الوقت ويكون لها الحكم وتصبح بذلك هي الآية المحكمة، وتصير الآية التي كانت محكمة في القرن السابع منسوخة الآن: هذا هو معنى حكم الوقت: للقرن السابع آيات الفروع، وللقرن العشرين آيات الأصول".

ثالثاً: التأكيد على حقوق المرأة حيث دعا الجمهوريون إلى تطوير التشريع فيما يختص بقانون الأحوال الشخصية وإلى ضرورة وضع المرأة في التشريع بموضعها الصحيح. وقد تجاوز المشروع الفكري الجمهوري الخاص بالمرأة القصور الفكري الذي ظل ملازماً للفكر الإسلامي السلفي في قضية المرأة ومتجاوزاً دعوات تحرير المرأة التي هدفت لمحاكاة الغرب. ويقدم محمود طه فهماً جديداً يقوم على المساواة التامة بين الرجال والنساء أمام القانون وفي النظام الاجتماعي. وهو يرفض رفضا قاطعا تطبيق مسألة تعدد الزوجات يقول في ذلك:" لقد شرع التعدد لظروف كانت قائمة في القرن السابع، منها أن عدد النساء كان أكثر بكثير من عدد الرجال، بسبب الحروب التي

كانت تأكل الرجال، ومنها حاجة النساء، آنذاك، إلى حماية الرجال، وإنفاقهم .. فهو تشريع مرحلة .. والأصل في الإسلام الزوجة الواحدة .. والآن وقد تغيرت تلك الظروف فقد أصبح التعدد خطرا اجتماعيا يهدد وحدة الأسرة ، وينشر العداوة بين أبناء الرجل الواحد.. وقد جاء نص التعدد كما يلي: "**وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً** " (سورة النساء، الآية ٣) وجاء في آية أخرى: "**وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۖ** " (سورة النساء، الآية ١٢٩). فهذه النصوص تدل دلالة واضحة ، على أن الأصل هو الزوجة الواحدة.. وفي الشريعة جاء عند السادة الحنابلة أن المرأة يمكن أن تشترط على زوجها في العقد بألا يعدد عليها .. ويصح هذا الشرط ويصبح ملزما قضاءً ، فقد جاء في كتاب " فقه المذاهب الأربعة "المجلد الرابع ص ٨٧ ما نصه" الشروط في النكاح تنقسم إلى ثلاثة أقسام أولها شروط صحيحة ، وهي إذا اشترطت المرأة ألا يتزوج عليها ، أو ألا يخرجها من دارها ..الخ فهذه الشروط صحيحة، لازمة، ليس للزوج التخلص منها، فان خالفها كان لها حق فسخ العقد متى شاءت".. وفي نفس الصفحة وردت موافقة المالكية على هذا الشرط وندبوا الوفاء به.

وفي كتاب معوض ص ٥٩ جاء: "ما يلزم الوفاء به هو ما يعود عليها نفعه، وفائدته، ولم يقم دليل على عدم جوازه، مثل أن يشترط عليها ألا يخرجها من دارها، أو بلدها، أو لا يسافر بها، أو لا يتزوج عليها ، فهذا يلزمه الوفاء به ".ومن هنا يتضح أن اشتراط عدم التعدد على الزوج شرط صحيح شرعا ، ولكنه غير معمول به قضاءً، فيجب أن يعمل به قضاءً منذ اليوم ، وأن يعمم ، وأن تكون هنالك مكانة ثابتة له في

كل وثيقة عقد .. هذا مع ملاحظة أن التعدد يمكن أن يتم إذا كانت المرأة عقيما، أو مريضة مرضا لا يرجى منه شفاءً ، مثلا .. وهذا يجب ألا يقع إلا بعد استشارة الزوجة المضرورة به، وإلا بعد تدخل الحكمين وللزوجة بالطبع ، أن تطلق نفسها إذا لم تقبل في زوجها مشاركة ، هذا وعلى النساء ، ليستأهلن هذه الحقوق ، أن يرتفعن إلى مستوى المسئولية ، فيتنازلن عن المهر المادي، الذي ما هو، في الأصل، إلا ثمنا لشراء المرأة ..كما عليهن أن يحاربن التقاليد الزائفة التي تسببت في أزمة الزواج عندنا في الوقت الحاضر".

رابعا: ضرورة تحقيق المجتمع الصالح لكي يصبح الإنسان حرا يفكر كما يريد، ويقول كما يفكر، ويعمل كما يقول .. وهذا هو مطلوب الإسلام ". والمجتمع الصالح هو المجتمع الذي يقوم على ثلاث مساويات: المساواة الاقتصادية، وتسمى في المجتمع الحديث الاشتراكية، وتعني أن يكون الناس شركاء في خيرات الأرض. والمساواة السياسية، وتسمى في المجتمع الحديث الديمقراطية، وتعني أن يكون الناس شركاء في تولي السلطة التي تقوم على تنفيذ مطالب حياتهم اليومية . ثم المساواة الاجتماعية ، وهذه ، إلى حد ما ، نتيجة للمساويين السابقتين ، ومظهرها الجلي محو الطبقات ، وإسقاط الفوارق التي تقوم على اللون ، أو العقيدة ، أو العنصر، أو الجنس، من رجل ، وامرأة . فإنه يجب ألا يكون هناك تمييز بين الأفراد يقوم على أي اعتبار من هذه الاعتبارات . فالناس لا يتفاضلون إلا بالعقل ، والخلق . ومحك ذلك العدل في السيرة بين الناس ، والنصح ، والإخلاص للمواطنين ، في السر والعلن، وروح الخدمة العامة، في كل وقت، وبكل سبيل.

والمساواة الاجتماعية تستهدف محو الطبقات، ومحو الفوارق بين المدن والأرياف، وذلك بإتاحة الفرص المتساوية للتثقيف، والتمدين، حتى يكون التزاوج بين جميع الأفراد في المجتمع أمرا عاديا .. وهذا هو المحك الصادق في مبلغ المساواة الاجتماعية ..

والمجتمع الصالح، بعد أن يقوم على هذه المساويات الثلاث، التي يتكفل القانون بتنظيمها ، ورعايتها ، يقوم أيضا على رأي عام سمح لا يضيق بأنماط السلوك المختلفة ، لدى النماذج البشرية المتباينة ، ما دام هذا السلوك لا يعود إلا بالخير والبركة على المجتمع ".

وقد طرح محمود طه رؤيته في العديد من الموضوعات مثل الجهاد والرق والحجاب والمرأة والرأسمالية وزعم بأن كلا من الرسالة الأولى والثانية للإسلام تناقض كل منهما الأخرى بشأن هذه الموضوعات. وعليه فقد فضل هو المساواة التامة بين الرجال والنساء كما سبق وأن بينّا، كما رفض الحجاب ونظراً لخلفيته الاشتراكية فقد رفض الملكية الخاصة لصالح الملكية العامة.

"والأصل في الإسلام السفور .. لأن مراد الإسلام العفة .. وهو يريدها عفة تقوم في صدور النساء والرجال، لا عفة مضروبة بالباب المقفول، والثوب المسدول . ولكن ليس إلى هذه العفة الغالية من سبيل إلا عن طريق التربية والتقويم . وهذه تحتاج إلى فترة انتقال لا تتحقق أثناءها العفة إلا عن طريق الحجاب ، وكذلك شرع الحجاب" ويستطرد محمود طه قائلا :" وما يقال عن السفور يقال عن الاختلاط ، فان الأصل في الإسلام المجتمع المختلط ، بين الرجال والنساء ، ثم هو مجتمع سليم من عيوب السلوك التي ابتليت بها المجتمعات المختلطة الحاضرة. "

ويؤكد محمود طه أن دعوته هي في جوهرها اشتراكية ديمقراطية قائلا:" فكما أن الاشتراكية هي ثمرة النزاع الطويل بين (العندهم والماعندهم) في الصعيد المادي ، فإن الديمقراطية هي أيضا نتيجة الصراع بين (العندهم والماعندهم) في الصعيد السياسي ، وهي تبتغي أن يكون الناس شركاء في السلطة ، كما هم شركاء في خيرات الأرض. والديمقراطية صنو الاشتراكية .. وهما معا يمثلان جناحي المجتمع .. فكما أن الطائر لا يستقل في الهواء على جناح واحد ، فكذلك المجتمع ، لا يستقل بغير جناحين من ديمقراطية واشتراكية . ولقد ظهرت الديمقراطية قبل الاشتراكية ، ذلك لأن الاشتراكية تحتاج إلى وعي جماعي أكثر مما تحتاجه الديمقراطية التي قد تقوم في بدايتها على قلة من المثقفين ..ثم إن الاشتراكية تحتاج ، كمقدمة لها ، إلى الرأسمالية النامية الغنية ..وهي أيضا وليدة الآلة، فلم يكن من الممكن أن تتقدمها .. ولم تجئ الآلة إلا مؤخرا .. هذا الحديث يعني الاشتراكية العلمية .. أما الاشتراكية الساذجة ، البدائية ، فإن نشأتها بعيدة في التاريخ".

ويبدو أن محمود طه مثل غيره ممن تبنوا الخطاب الإصلاحي الحداثي لا يرى أن مشروعه الفكري يقوم على إدخال عناصر ومقومات غربية في الإسلام ولكن عوضاً عن ذلك إحياء العناصر والمقومات الكامنة في الإسلام. ومع ذلك يذهب بعض الدارسين إلي تصنيف الفكر الجمهوري باعتباره يدخل في إطار التصوف الفلسفي المعاصر. وطبقا لهذا التصنيف نجد أن بعض المفاهيم التي طرحها محمد محمود طه تضرب بعضها بعضا مثل القول بمفهوم وحده الوجود وما يلزمه من إمكانيه الاتحاد بالذات الإلهية، و كذلك القول بمفهوم سقوط التكاليف.

يرى الجمهوريون بإمكانية الاتحاد بالذات الإلهية، وهو أمر من لوازم مفهوم وحده الوجود، لكنه يتناقض مع مفهومي التنزيه وختم النبوة. كما أن القول بسقوط التكاليف، وهو من لوازم مفهوم وحده الوجود، فانه يتناقض مع أصول الدين.

على أن أخطر ما جاء به الفكر الجمهوري يتمثل في رؤيته للأصول والفروع في الإسلام : فالأصول طبقا لهذا الفهم تعني القرآن المكي ، أما الفروع فهي القران المدني، وهو الأمر الذي يخالف إجماع الأمة في تعريف الأصول والفروع حيث أن الأصول هي الأحكام والمفاهيم قطعية الثبوت وقطعية الدلالة (أي لا تحتمل التأويل)، والتي لا يجوز الاجتهاد فيها ،والفروع هي الأحكام والمفاهيم التي مصدرها النصوص ظنية الثبوت والدلالة ، والتي يجوز فيها الاجتهاد. لم يكن مستغربا أن ينكر الجمهوريون طبقا لهذا التعريف المخالف لإجماع الأمة كثيرا من الأصول مثل الجهاد والزكاة .

الفصل الرابع

الخطاب السلفي ورد الفعل الصوفي

انتشر الإسلام في أفريقيا من خلال التوجه الصوفي المالكي والشافعي مع المحافظة على الهوية الثقافية والحضارية للمجتمعات الأفريقية وهو ما أبقى على التفاعل بين الرموز الإسلامية والمؤسسات التقليدية في المجتمع الأفريقي. وربما يكون ذلك أحد الأسباب التي أدت إلى تأخر وصول المد الوهابي السلفي إلى أفريقيا المسلمة. وفي عام ١٩٧٨ تم إنشاء جماعة إزالة البدعة وإقامة السّنه من قبل الشيخ إسماعيل إدريس في نيجيريا. وقد سعت الحركة منذ البداية إلى التصادم مع الطرق الصوفية بسبب تحريمها زيارة قبور أولياء الله الصالحين والتبرك بأضرحتهم. وقد امتد نشاط هذه الجماعة ليصل إلى النيجر وبعض بلدان غرب أفريقيا وهو الأمر الذي أثار جدلا فكريا ودينيا حادا بسبب موقف الحركة العدائي للصوفية ومشايخها.

وعلى الرغم من انقسام جماعة إزالة البدعة فإنها ظلت على موقفها الثابت الرافض للتصوف والطقوس المرتبطة به مثل زيارة الأضرحة وحضور الاحتفالات والموالد الدينية. كما أنها قاومت أيضا ما اعتبرته النفوذ الشيعي المتزايد في أفريقيا. وقد تنامي تأثير هذه الظاهرة السلفية في نيجيريا، ، خصوصا بعد ظهور جماعة بوكو حرام، وهي منظمة جهادية تستخدم العنف المسلح للوصول إلى أهدافها. وتحتضن مالي، وخصوصا في منطقة أزواد الصحراوية **Azawad** أكثر العناصر السلفية

تشددا وميلا للعنف. وتعتبر مالي مركزا لجماعات راديكالية صغيرة قدمت من منطقة الساحل وموريتانيا على وجه الخصوص، بالإضافة إلى الجماعة السلفية للدعوة والقتال التي تعبر عن السلفيين المتشددين في الجزائر منذ سنوات عديدة. وقد استطاعت هذه الجماعات بسط سيطرتها على مناطق واسعة من شمال مالي نظرا للفراغ الأمني في منطقة الساحل الصحراوية الشاسعة التي تقع على الحدود بين مالي وموريتانيا والجزائر.

وعليه يمكن القول إجمالا أن هناك مجموعة من العوامل أسهمت في مجملها في تحدي الخطاب الإسلامي الصوفي وإنتاج خطاب إصلاحي جديد يستند إلى مرجعيات أصولية سلفية. ولعل من أبرز تلك العوامل هو ظهور حركات وتنظيمات إسلامية ودعاة جدد أخذوا على عاتقهم مهمة تفسير القرآن وقراءته بشكل مختلف وبمنظور جديد وهو ما يشكل تحدياً للخطاب الإسلامي" الصوفي" السائد. ويمكن أن نشير في هذا السياق إلى ظهور ثلاثة تنظيمات في الواقع النيجيري:

- جمعية الطلاب المسلمين **1- The Muslim Students Society**
- جمعية الدعوة في نيجيريا **2- The Dawa group of Nigeria**
- جماعة إزالة البدعة وإقامة السنة **3- The Yan izala**

ومن المعروف أن الطرق الصوفية سيطرت على شمال نيجيريا بشكل عام حتى أعوام الخمسينيات من القرن الماضي. وكان من أبرز تلك الطرق التيجانية والقادرية **Tijaniyya** وال **Qadiriyya**. وربما تعزى شعبية القادرية إلى تبني الحركة الجهادية لها بزعامة عثمان دان فوديو. فقد رأى الشيخ في المنام صورة النبي محمد

ومعه عبد القادر الجيلاني حيث قاما بإعطائه سيفاً وأمراه بالجهاد في بلاد الهوسا من أجل إقامة شرع الله. وعليه فقد تبنت جميع إمارات سوكوتو الإسلامية الطريقة القادرية.

أما الطريقة التيجانية فإنها دخلت إلى الشمال النيجيري في القرن التاسع عشر حينما قام الشيخ عمر تال **Umer Tall** بالإقامة في سوكوتو أثناء عودته من مكة حيث مكث فيها سبع سنوات وتزوج من ابنة سلطان سوكوتو محمد بللو. وقد عمل الشيخ عمر على نشر الطريقة التيجانية في مختلف أنحاء سوكوتو. على أن التطور المهم في هذا السياق هو مقابلة الشيخ إبراهيم نياس **Niasse** لأمير كانو أثناء موسم الحج في مكة وأقنعه بأنه الخليفة الروحي للشيخ أحمد التيجاني مؤسس الطريقة التيجانية. وعندما زار الشيخ نياس كانو عمل على نشر طريقته التي أضحت تعرف باسم الطريقة التيجانية الإبراهيمية.

المبحث الأول

الشيخ أبو بكر جومي وجماعة إزالة البدعة

يعد أبو بكر جومى أحد الشخصيات الإسلامية المحورية في تطور الخطاب الإسلامي النيجيري بعد الاستقلال. وقد كان بمثابة العقل المدبر للسياسات المرتبطة بالجانب الديني في عهد أحمدو بللو، وبعد اغتيال الأخير عام ١٩٦٦ حاول جومي الاستمرار على نفس النهج الخاص بتوحيد مسلمي الشمال وتجديد خطابهم الديني. وقد حاول أن يجند التأييد الخارجي لمواقفه وسياساته عن طريق " رابطة العالم الإسلامي" وأن يتبنى خطاباً جديداً معادياً للصوفية مع الاستعانة في ذلك بحركة دينية شعبية كبرى أسسها في السبعينيات وهي جماعة إزالة البدعة وإقامة السنة.

ولا يخفى أن الصدام بين أبو بكر جومي والحركات الصوفية الكبرى في بلاده قد أثر على طبيعة الخطاب الديني بشكل واضح في الشمال النيجيري حتي أواخر الثمانينيات. ولم يرم الشيخ جومي من وراء تأسيس حركته التجديدية إلى تحقيق مفهوم التجديد الإسلامي في نيجيريا فقط وإنما إلى المحافظة على سيطرة المسلمين في المجتمع النيجيري.

ولد الشيخ عام ١٩٢٢ في بلدة جومي بولاية سوكوتو وقد أشرف على تعليمه في الصغر والده الشيخ محمود الذي كان عالماً وفقيهاً في الدين وتولى القضاء في بلدته. وبعد أن حفظ القرآن الكريم التحق بمدرسة قرآنية (مدرسة المعلم موسى) في أمبرسا بسوكوتو حيث تعلم الفقه وقرأ "عشرينيات الفزازى". وهي مجوعة شعرية في مدح الرسول(ص) اشتهرت في بلاد الهوسا وشكلت أحد متطلبات التعليم القرآني آنذاك.

التحق بعد ذلك بمدرسة سوكوتو الابتدائية المركزية (١٩٣٥-١٩٣٧) ثم في الفترة (١٩٣٧-١٩٤٢) التحق بمدرسة سوكوتو الوسطى. ومدرسة الحقوق التي عرفت لاحقاً باسم مدرسة الدراسات العربية (١٩٤٣-١٩٤٧) ، وبعد عدة سنوات من تخرجه سافر إلى السودان حيث حصل على "دبلوما عليا" في اللغة العربية عام ١٩٥٥. وعند عودته من السودان أرسلته الحكومة الفيدرالية النيجيرية كمسئول عن بعثة الحج إلى السعودية. عندئذ قام الشيخ بإقامة روابط وثيقة مع بعض المسئولين السياسيين والدينيين في المملكة العربية السعودية. وإذا أخذنا بعين الاعتبار المساعدات المادية والاقتصادية التي تلقاها الشيخ أبو بكر من السعودية لاستطعنا أن نفسر استناده على الدعوة السلفية الوهابية في حركته الإصلاحية.

وفي عام ١٩٦٢ عين الشيخ أبو بكر في منصب كبير قضاة شمال نيجيريا ومقره في مدينة كادونا، وخلال جلساته الدينية التي عقدت في مسجد السلطان بللو، وكذلك أحاديثه الإذاعية من راديو نيجيريا في كادونا بدأ الشيخ أبو بكر حملته الإصلاحية بتوجيه انتقادات حادة للطرق الصوفية.

شغل الشيخ جومي كذلك منصب مستشار أحمدو بللو الذي جعل الإسلام نقطة الانطلاق الرئيسية في جهوده لتوحيد شمال نيجيريا. وقد أنشا أحمدو بللو لهذا الغرض " جماعة نصر الإسلام" والتي حظيت بدعم سخي من السعودية. كما حاول الاستفادة من شعبية الطرق الصوفية فأنشا جماعة العثمانية نسبة إلى عثمان دان فوديو. وكان على الشيخ جومي،المستشار الديني لأحمدو بللو، أن يكيف آراءه المناهضة للصوفية مع هذا التوجه الرسمي الجديد. لكن سرعان ما رُفع هذا القيد عن آراء الشيخ جوني بعد اغتيال أبو بكر بللو في انقلاب ١٩٦٦. فقد سمح العسكريون الجدد للشيخ بممارسة تأثيره الديني من خلال وسائل الإعلام المختلفة. وقد حاول الشيخ أبو بكر التصالح مع علماء كانو من خلال إقناع أمير كانو بالتحاور معهم، بيد أن هذه الجهود باءت بالفشل. عندئذ أصدر الشيخ كتاب العقيدة الصحيحة بموافقة الشريعة، وفيه هجوم حاد على الطرق الصوفية. وقد كاد الشيخ أن يفقد حياته عام ١٩٧٨ على أيدي مجموعة من غلاة الصوفية.

أبو بكر جومي مجدداً

اهتم الشيخ أبو بكر بإصلاح وتجديد الفقه الإسلامي وتطهير العبادات الإسلامية وعلى رأسها الحج مما لحق بها من خرافات، والعمل على تطوير التعليم الإسلامي والتوسع فيه. وقد ألف الشيخ أبو بكر العديد من الكتب والرسائل تضمنت ترجمة لأعمال عثمان بن فودى إلى لغة الهوسا، وعدد من الكتب حول العبادات في الإسلام، وترجمة معاني القرآن الكريم إلى الهوسا.

وقد تأثر الشيخ جومي تأثراً بالغاً بكتابات عثمان ابن فودى ولا سيما كتابه " إحياء السنة وإخماد البدعة" كما أنه في توجهه المعادي للصوفية تأثر بكتابات رشيد رضا في مصر والحركة الوهابية في السعودية. ولا يخفى كذلك تأثير كتابات الشيخ سيد قطب، في ظلال القرآن، والعدالة الاجتماعية في الإسلام، ومعالم في الطريق على التكوين الفكري للشيخ أبو بكر جومي.

ويُعد كتاب "العقيدة الصحيحة بموافقة الشريعة "أحد أهم أعمال الشيخ جومي على الإطلاق. حيث نشر الكتاب باللغة العربية أولاً عام ١٩٧٢ ثم نشرت ترجمة إنجليزية له عام ١٩٧٦. ويؤكد الشيخ في مقدمته للكتاب أنه موجه خصيصاً لهؤلاء الذين يحتاجون النصيحة نظراً لما لحق لفهمهم من جمود وانغلاق فكري. وعلى صعيد آخر فقد أشار الشيخ جومي إلى أنه كان متردداً في الكتابة خوفاً على وحدة الأمة من الجدل والانقسام في الرأي نتيجة اجتهاداته تلك. بيد أنه في نهاية المطاف التزم بالمعنى القرآني الوارد في قوله تعالى: "إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ" (البقرة-١٥٩). ولا يخفى أن هذه الآية القرآنية هي ذاتها التي لجأ إليها عثمان ابن فودى لتبرير دعوته التجديدية في بلاد الهوسا.

وقد انطلق الشيخ جومى في تحديد معالم برنامجه التجديدي الخاص بتطهير الإسلام من البدع وإقامة السنة الصحيحة وذلك على النحو التالي:

أولاً: تحديد المعنى الصحيح للدين في الإسلام. فالإنسان الذي يعترف بوحدانية الله تبارك وتعالى وبرسالة محمد صلى الله عليه وسلم يكون قد أقر في نفس الوقت بطاعة الله ورسوله وليس سواهما. ومن يفعل غير ذلك فإنه مخالف لأسس وقواعد الإسلام السليمة.

ثانياً: التأكيد على دور الرسول صلى الله عليه وسلم في التبليغ عن ربه بما نزل عليه من الوحي. ومحمد (ص) هو "أخر الأنبياء" ولا رسالة بعده حيث أن الإسلام هو الدين الخاتم. وبانتقال الرسول الكريم إلى الرفيق الأعلى كانت الرسالة قد اكتملت وتمت نعمة الله على البشرية كافة.

وعليه فإنه لا يجوز لأحد أن يدخل على الإسلام ما ليس فيه بمقتضى الوحي المنزل من الله تبارك وتعالى.

يقول الرسول صلى الله عليه وسلم:

" ... يظهر في أمتي كذابون ثلاثون كلهم يزعم أنه نبي وأنا خاتم النبيين. لا نبي بعدي..."

ولعل هذا الفهم لدور الرسول (ص) في التبليغ عن ربه وأنه الخاتم ولا نبي بعده يوضح الفرق بين الشيخ جومي والطرق الصوفية في عصره. فالشيخ يقصر دور الرسول على أنه مبلغ عن ربه فيما أوحي إليه به، بيد أن الصوفية يرون فيه أيضا المشرع والقدوة من خلال سنته، وهو ما يعني إمكانية امتداد هذه القدوة من بعده.

ولا يفهم من ذلك أن الشيخ جومي يعارض السنة مطلقاً. فهو ينظر إليها باعتبارها أحد مصادر التشريع الأساسية وأن محمد (ص) هو زعيم الأمة بلا منازع. ما رفضه الشيخ جومي يتمثل في قول المتصوفة بأن الرسول لا يزال يوجه البشرية بعد موته من خلال الرؤى والأحلام التي تتنزل على المتصوفة. فالإسلام قد اكتملت رسالته بموت الرسول (ص) يقول تعالى"**ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا**"(المائدة-الآية ٣).

ثالثاً: ميز الشيخ جومي بين مفاهيم النبي والرسول والولي. مع إعطاء الأخير تفصيلاً وإيضاحاً أكثر. فهو يرى أن مفهوم "الولاية" هو نسبي حسب درجة كل إنسان من الإيمان.

يعني ذلك أنه ليس مهماً إتمام المسلم لأداء العبادات وإنما الأكثر أهمية هو مدى إخلاصه في أدائها. ويقتبس جومي من تفسير ابن كثير قوله بأن الولي هو المؤمن الصالح. كما أن درجة الإيمان ترتبط بمدى ممارسة الفرائض الدينية. وعليه فإن إيمان بعض الناس يكون أنصع بياضاً من ضوء الشمس في حين يكون إيمان البعض أضعف من ضوء المصباح. فالذين يقرنون إيمانهم بالعمل الصالح يكونون أعظم جزاء من هؤلاء الذين يقصرون إيمانهم على مجرد المعرفة العقلية.

رابعاً: تحديد معنى البدعة المذمومة.فقد رأى الشيخ أن كافة الأفعال التي تتناقض مع صحيح سنة الرسول (ص) هي من قبيل البدع المذمومة، يدخل في هذا السياق عبادة الله على أساس الحب وكفى فمثل هذا الشخص يسمى "زنديقاً".

وعلى نفس الشاكلة الذين يعبدون الله خوفاً منه يناقضون السنة. وقد أدخل الشيخ الجومي "المرجئة" في هذا الفريق الذين يعبدون الله أملاً في رضاه.

ولعل الطريقة الصحيحة للعبادة في رأي الشيخ جومي تتمثل في الجمع بين هذه الأسباب جميعها (الحب والخوف والأمل). ففرعون مصر معترف بوجود الله ولكنه لم يؤمن به.إذن من يسير على درب فرعون يكونون كالجهمية. وتلك إشارة إلى جهم بن صفوان الخرساني الذي اعتبر الجهل بوجود الله كالكفر به.

خامساً: نقد الممارسات الصوفية. توجه الشيخ جومي بالنقد إلى التيجانية الإبراهيمية من خلال رؤيته النقدية لصلاه الفاتح وللوثيقة المحورية في الطريقة التيجانية المعنونة " جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فضل سيدي أحمد التيجاني". والتي تمثل أقوال وخطب الشيخ أحمد التيجاني والتي جمعها واعتنى بها أحد تلامذته.

ووفقاً للأدبيات الصوفية تعد صلاة الفاتح أحد أركان التيجانية الأساسية، إذ يعتقد المؤمنون بها أنها نزلت على قلب الشيخ محمد البكري المؤسس عن طريق الرسول (ص) نفسه. وروي عن الشيخ أحمد التيجاني قوله أن الرسول قد أخبره أن أداء صلاة الفاتح مرة واحدة يعدل تلاوة القرآن كاملاً ست مرات.

ووجه الشيخ جومي انتقاداً لاذعاً لما ورد في جواهر المعاني من أن الأمر الخاص الذي أفضى به الرسول إلى بعض ممن اصطفاهم من العالمين لم ينقطع بعد موته. وهنا يعيد الشيخ الجومي مرة أخرى تعريفه بدور النبي وبأنه الخاتم ولا رسالة بعده. وإذا كانت صلاة الفاتح لم يرد ذكرها في القرآن ولا في الحديث الصحيح فإنها تعد بدعة مذمومة. وعلى أية حال فقد انتقد الشيخ جومي ممارسات تلاوة الذكر الجماعية بصوت مرتفع معتبراً إياها بأنها من البدع المحدثة في الإسلام.

وقد حذر الشيخ جومي الأمة الإسلامية من شيوخ الطوائف وكتب الدسيسة التي تعمل على تفريق وتمزيق وحدة الأمة الإسلامية وهو ما يعطى الذريعة والفرصة لنجاح أعداء الأمة.

جماعة إزالة البدعة

استناداً إلى المقدمات السابقة تم تأسيس" جماعة إزالة البدعة وإقامة السنة" عام ١٩٧٨ حتى يتم إضفاء الطابع المؤسسي على حركة الإصلاح الديني في شمال نيجيريا. واتخذت الجماعة منذ تأسيسها مدينة جوس مقراً رئيساً لها. وأنيطت إدارة هذه الجماعة للجنة من العلماء برئاسة الشيخ إسماعيل إدريس أحد المقربين من الشيخ أبو بكر جومي. ويساعد هذه اللجنة مجموعات من كبار المساعدين.

خصائص المشروع الإصلاحي لجماعة إزالة البدعة:

اتسم الخطاب الإسلامي الذي تبنته جماعة إزالة البدعة وإقامة السنة بثلاثة ملامح رئيسية هي:

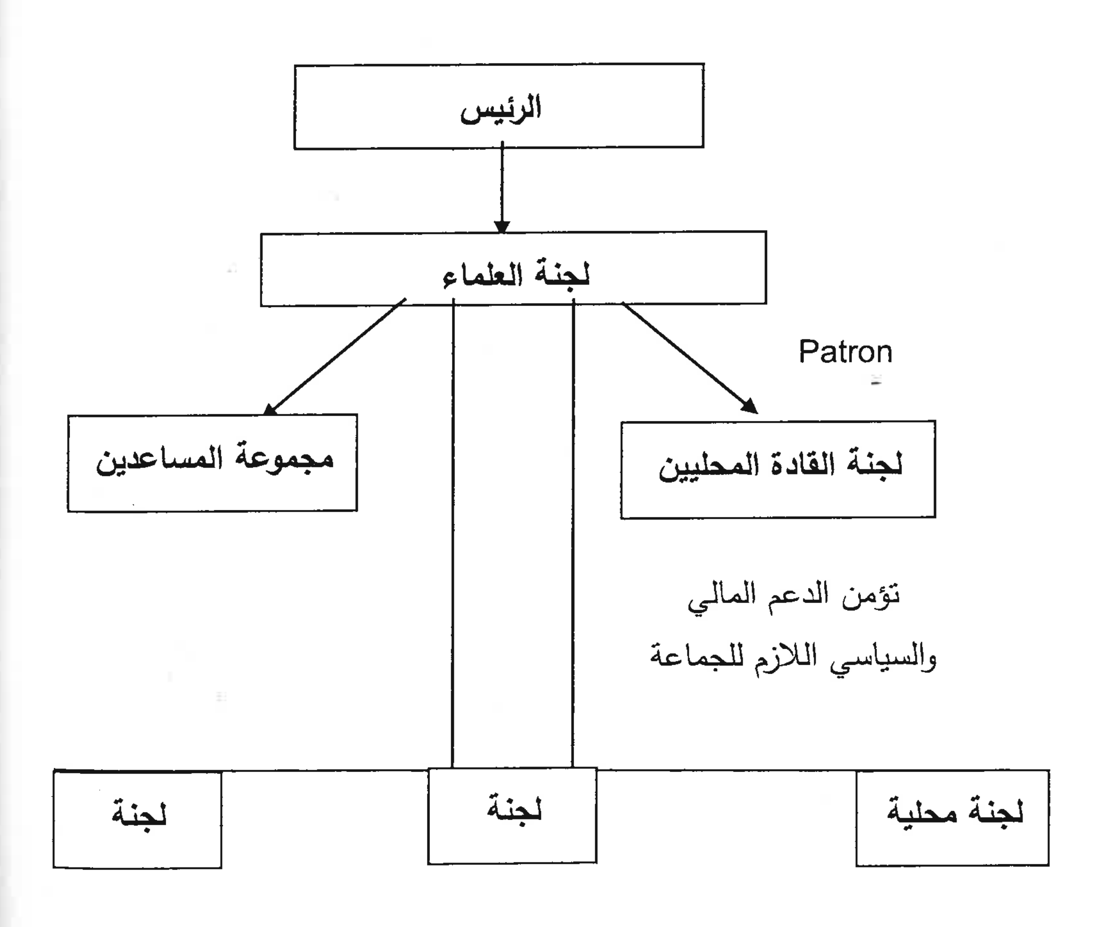
أولا: تبني الفهم السلفي للإسلام.

ثانياً: انتقاد ورفض الطرق الصوفية.

ثالثاً: عدم الموافقة على" الإسلام الشعبي" والدعوة إلى الاجتهاد، ورفض التقليد والبدع.

ويرى محمد عمر أنّ المشروع الحداثي الذي طرحه الشيخ أبو بكر وجماعته يقوم على عدة مقومات منها: التأكيد على سلطة النص وتفوقها على سلطة الشخص (سلطة علماء الدين) ورفض التقليد في مقابل الدعوة للاجتهاد. ولعل ذلك التفضيل يتفق مع الفهم الغربي لإعلاء القواعد البيروقراطية على السلطة الكاريزمية والإبداع على التقليد. يظهر ذلك واضحاً في أدبيات الجماعة التي شنت هجوماً شديداً على مشايخ الصوفية وعلى مظاهر البدع والخرافات التي يؤمنون بها.

الهيكل التنظيمي للجماعة



الأمر الثاني الذي يميز هذا المشروع الفكري الجديد يتمثل في الإطار التنظيمي والمؤسسي للجماعة فقد اتخذت شكلاً تنظيمياً معاصراً يقوم على التراتب الهرمي وانتخاب الممثلين ووجود دستور مكتوب للجماعة وتسجيل الأعضاء. كما أن الجماعة استطاعت أن تدير بعض العيادات الطبية والأعمال الخاصة. بالإضافة إلى ذلك فإنها تبنت في مدارسها مناهج دراسية متكاملة تجمع بين العلوم الإسلامية والعلوم الحديثة. وقامت الجماعة بتوظيف التكنولوجيا الحديثة مثل وسائل الإعلام المسموعة والمكتوبة والمرئية في تنفيذ برامجها وأهدافها.

الأمر الثالث يتمثل في الخلفية التعليمية لأعضاء وقادة جماعة إزالة البدعة فقد تلقى كل من الشيخ أبو بكر جومي وإسماعيل إدريس تعليمهما في مدرسة الدراسات العربية في كانو وهي أول مدرسة إسلامية حديثة. وعليه فقد اهتمت الجماعة بتعليم أعضائها علوماً إسلامية وعصرية وهو الأمر الذي مثل محور أنشطة الجماعة في المجال التعليمي.

المبحث الثاني

الخطاب الصوفي الإصلاحي "خطاب التكفير"

لقد ظهر تيار إسلامي مناهض للإصلاح السلفي ومعبر عن الفكر الصوفي في نيجيريا. ففي عام ١٩٦٣ تأسست منظمة فتيان الإسلام وذلك بعد تزايد روابط وعلاقات الطبقة الدينية والاقتصادية في مدينة كانو بالعالم الخارجي. وقد قام الشيخ مودي صالغا بدور بارز في تأسيس هذه المنظمة التي وقفت بالأساس في وجه خطاب إزالة البدعة. وفي عام ١٩٨٠ تم تأسيس حركة جند الله في مدينة كانو بزعامة كمال الدين ناما جي. وقد ركز خطاب هذه الحركة على ما يلي:

- الدفاع عن الرسول والسنة
- الدفاع عن المجتمع المسلم
- العمل على نشر التعليم والنظام في المجتمع المسلم
- بناء المدارس الإسلامية
- الدفاع عن التيجانية والقادرية .

لقد نُظر إلى الشيخ جومى على أنه بمثابة عدو مشترك لكل من القادرية والتيجانية، فبعد إصداره كتاب العقيدة الصحيحة جاء رد الطريقة التيجانية بواسطة الشيخ محمد ساني كافنجا الذي ألف كتاباً أسماه " المنة الحميدة في الرد على فاسد العقيدة". أما الشيخ ناصيرو كبارا فقد تولى الدفاع عن القادرية من خلال كتابه " النصيحة الصريحة في الرد على العقيدة الصحيحة" وقد اتبع المؤلفان إستراتيجية واحدة في الدفاع عن الطرق الصوفية بشكل عام واعتبار كلام الشيخ أبو بكر جومي من قبيل الجهل وعدم المعرفة. وأياً كان الأمر فإن هذه المؤلفات الثلاثة شكلت جوهر الخطاب الديني في نيجيريا أثناء سبعينيات القرن الماضي.

ويلاحظ أن كلاً من ساني وكبارا قد لجأ إلى طرح قضايا عامة في الدفاع عن الصوفية وعدم التطرق إلى تفصيلات القضايا التي طرحها الشيخ جومي في نقده للتيجانية والقادرية. كما أنهما استعانا بمقتطفات من القرآن الكريم والحديث الشريف وأقوال بعض العلماء المعتبرين في الصوفية مثل ابن عربي والشعراني والحافظ المصري وأحمد التيجاني وإبراهيم نياس وغيرهم. كما حرص كل منهما على وصف الشيخ جومي بأنه يدافع عن الأيديولوجية الوهابية ولا يصلح لأن يكون حكماً عادلاً على أفعال وممارسات الصوفية.

وإزاء الهجوم المتصاعد على المبادئ والمعتقدات الصوفية والذي أسهمت به جماعة إزالة البدعة وشيوخها في نيجيريا قام الشيخ إبراهيم صالح بإصدار كتابه: التكفير أخطر بدعة تهدد السلام والوحدة بين المسلمين في نيجيريا والذي صدر في القاهرة عام ١٩٨٢. ويعد الشيخ إبراهيم صالح واحداً من أبرز الكتاب المعاصرين في شمال نيجيريا حيث كتب ما يقرب من المئة كتاب. ولد عام ١٩٣٩ في **Adidibe** وهو ينتمي إلى قبائل الشوا العربية. وتمكن من حفظ القرآن ودراسة معظم العلوم

الإسلامية على أيدي كبار علماء التيجانية في شمال نيجيريا بالإضافة إلى دراسته في كل من السعودية ومصر.

وقد أطلق على الجدل الدائر بين مشايخ التيجانية في ذلك الوقت اسم جدل التكفير نظراً لأن علماء جمعية إزالة البدعة اتهموا المتصوفة بالكفر. وعليه فإن كتاب التكفير يمثل خطاباً دفاعيا للصوفية للرد على آراء الشيخ أبو يكر جومي. إذ يسعى الشيخ إبراهيم صالح إلى تفنيد آراء جماعة إزالة البدعة التي تصف الصوفية بالكفر ومع ذلك فإن تفنيد تلك المزاعم لا يستغرق وقتاً طويلاً من المؤلف الذي يخصص معظم صفحات الكتاب لشرح مبادئ الصوفية ومعتقداتها. يقول إبراهيم صالح:

" إزاء التوتر المتزايد الذي شهدته المجتمعات المسلمة في نيجيريا والذي تسبب به ظهور جماعة إزالة البدعة وإقامة السنة ومؤسسها الشيخ أبو بكر جومي فقد قررت الحديث من أجل الدفاع عن الصوفية وهو ما تم بوضع كتاب التكفير".

ويقول الشيخ صالح أنه اختار لذلك منهجاً حذراً وموضوعياً يعتمد على الصبر وبناء الحجة المنطقية. وقد رد الشيخ صالح على الاتهام بأن صلاة الفاتح التي يرددها التيجانية في أورادهم تعد أكثر أهمية من ترتيل القرآن. وقد استشهد بكلام الشيخ أحمد التيجاني نفسه في القول بأن قراءة القرآن تفوق أي ذكر آخر لله. ولكن هذا القول أدى إلى جدل واسع في دوائر الطريقة التيجانية ذاتها حتى أن بعض المريدين والأتباع طلبوا من صالح الاعتذار بشأن ما ورد عن صلاة الفاتح.

ويبدو أن هذا الطرح الذي قدمه الشيخ صالح إنما كان يهدف إلى محاولة شرح معتقدات التيجانية وجعلها مقبولة من عامة الناس. بيد أن أبرز هجوم تعرض له صالح جاء من إبراهيم سيدي السوداني الذي وضع كتاباً أسماه " السمّ الزعاف المضمن في كتاب التكفير لإفساد الطريقة والإتلاف" حيث شكك في انتماء الشيخ

صالح للتيجانية الصحيحة واتهمه بأنه أقرب إلى التفكير الوهابي الذي يحاول بشتى الطرق تدمير الطريقة التيجانية.

وبالإضافة إلى هذا الانقسام الداخلي الصوفي- الصوفي فإن الهجوم السلفي تركز على جواهر المعاني وهو العمل الأساسي الذي تقوم عليه الطريقة. إذ يضم أقوال وأفعال مؤسس الطريقة الشيخ أحمد التيجاني. وقد حاول الشيخ صالح في سياق رده على هذا الاتهام بأن هذا العمل قد صدر في أكثر من طبعة غير أصلية وغير موثقة بما يعني أنها غير معترف بها في الطريقة. ربما أدى ذلك التحليل إلى غضب الجيل القديم من مشايخ التيجانية في حين أيدته الأجيال الشابة ذات التعليم الغربي.

وفي عام ١٩٨٦ نشر إبراهيم صالح كتاباً ثانياً في بيروت أسماه: المغير على شبهات أهل الأهواء وأكاذيب المنكر على كتاب التكفير. إذ يمثل هذا الكتاب مرحلة مهمة في إطار تطور أدب الرسائل بين الإخوان الصوفية. فقد تبنى المؤلف إستراتيجية هجومية لاذعة كما يظهر من العنوان وذلك للرد على صاحب السم الزعاف الذي وصفه في المغير بأنه جاهل وملحد. وتتضح معالم المشروع الفكري للشيخ إبراهيم صالح في كتاب المغير حيث أنه أكد على ضرورة تخليص الصوفية من الدخلاء الذين شوهوا مبادئها ومعتقداتها وهو الأمر الذي ألحق بها عظيم الضرر. وعليه يمكن اعتبار إبراهيم صالح – الذي حظي بسمعة طيبة في بلاده باعتباره من شيوخ التيجانية المعاصرين – بأنه من دعاة إصلاح الصوفية وتنقيتها من البدع والخرافات التي علقت بها.

وعلى سبيل المقارنة فإن الطريقة القادرية احتفظت بتماسكها الداخلي ولم تشهد أي انشقاقات كما حدث في التيجانية. ربما يعزى ذلك إلى عدة عوامل من أهمها: أن القادرية أقل عدداً من حيث الأتباع في الشمال النيجيري، كما أن قيادة القادرية ظلت

واحدة ومتجانسة، كما أن الارتباط التاريخي بحركة الجهاد الإسلامي في سوكوتو جعل الهجوم عليهم أمر غير مفيد سياسياً. وأخيراً فإن القادرية – على عكس التيجانية – لا توجد بها نصوص جامدة مثيرة للجدل.

وأيا كان الأمر فان الطرق الصوفية امتلكت ولقرون عديدة تأثيرا كبيرا في غرب أفريقيا، ونيجيريا على وجه الخصوص. بيد أنها في الآونة الأخيرة عانت من تحديات كبيرة تحت تأثير الحركات الإصلاحية الحديثة . ويشير واقع الحال أن هذه الطرق لا تزال عميقة الجذور في المجتمعات الأفريقية ولا يتوقع لها أن يزول سحر تأثيرها على وجدان الأفارقة في الأمد القريب.. ليس فقط لأنها تحسن استقبال وإدماج المهاجرين المسلمين في المدن البعيدة عن منازلهم ، ولكن أيضا لأنها تقوم على تلبية الاحتياجات الروحية للمسلمين. وعلى سبيل المثال يقدم شيوخ هذه الطرق التمائم الدينية وغيرها من أنواع العلاج من الأرواح الشريرة ، والأعداء ، والمرض ، والعقبات التي تحول دون النجاح في الحياة. و من الملاحظ أن الطلب على هذه الخدمات في ارتفاع متزايد بين صفوف الأفارقة، المسلمين والمسيحيين على السواء، ولاسيما في أوقات الأزمات الاقتصادية والسياسية الحادة، وربما يفسر ذلك شعبية الطب التقليدي والروحي. وقد يلجأ بعض الدعاة المسلمين إلى استخدام بعض الطقوس المسيحية مثل الرقص والغناء لاجتذاب الجمهور.

وإذا أخذنا الحالة النيجيرية لوجدنا أن القادرية تعد من أقدم الطرق الصوفية على الإطلاق. فقد انتسب إليها أمير الجهاد في غرب أفريقيا الشيخ عثمان بن فودي كما أنها تركت إرثا كبيرا في ولاية سوكوتو. بيد أن الطريقة التيجانية تعد الأقوى في مناطق أخرى .

المبحث الثالث

الخطاب السلفي الجهادي: خبرة الساحل الأفريقي

يمكن القول بداءة أن السلفية هي تعبير عن مصطلح يكتنفه كثير من الغموض وعدم الدقة العلمية. وقد ازداد الأمر تعقيدا في السنوات الأخيرة عندما تحولت السلفية وخطابها الإسلامي إلى ظاهرة لا يمكن إنكار تأثيراتها السياسية والدينية في كثير من أنحاء العالم الإسلامي بشكل عام وأفريقيا بشكل خاص.

والسلفية نسبة إلى السلف الصالح، وهم أهل القرون الثلاثة المفضلة، كما جاء في الحديث الذي يرويه البخاري في صحيحه: خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم. وعليه فمن سار على نهجهم واقتفى أثرهم، فهو سلفي. ويشترط المنهج السلفي ضرورة لزوم الطريقة التي كان عليها الصحابة من التمسك بالكتاب والسنة علما وعملا، وفهما وتطبيقا.

ويرى هاني نسيرة أن السلفية تعني اصطلاحا "النسبة للسلف ولأهل الحديث، الذين هم الصحابة وتابعوهم وتابعو تابعيهم، أهل القرون الثلاثة الأولى من الهجرة، وهم أهل العصمة –حسب تعبير الشيخ محمد ناصر الدين الألباني– الذي يؤكد على نسبة السلفية، كمدرسة دعوية وإسلامية خالصة إليهم. وفي ذلك يقول الشيخ الألباني:

"الانتساب إلى السلفية يعني الانتساب إلى العصمة"، فالسلف -كما يؤكد الألباني- هم من قال النبي صلى الله عليه وسلم فيهم "لا تجتمع أمتي على ضلالة". ويرفض أن يشمل هذا الحديث من خلَفهم، وهم كذلك المقصودين بقوله: "هم الجماعة" في حديث الفِرق المشهور".

ويعبر الموقف السياسي للسلفية عن شيء من التناقض .فالمنهج السلفي يعتمد على النصوص الإسلامية العتيقة التي ترجع إلى القرنين التاسع والعاشر. وتؤكد هذه النصوص على ضرورة الطاعة وعدم الخروج على الحاكم مهما بلغ ظلمه. فالمنهج السلفي يرفض الفتنة ويدرأها ويصر دائما على الطاعة، وهو ما يعني عدم ممارسة الجماهير لحقوقهم السياسية. ومع ذلك فإن هذه النصوص نفسها تجيز الخروج على الحاكم إذا خرج عن الملة. أي أن ثمة خيطا رفيعا بين موقفين متناقضين: الطاعة التامة للحاكم والخروج عليه. فالسلفي لابد أن يكون مهادنا من الناحية السياسية ومطيعا لولى الأمر طالما أن هذا الحاكم هو من الناحية الرسمية مسلم. أما إذا خرج الحاكم عن الإسلام يصبح الجهاد واجبا .

وربما يرجع عدم تجانس الخطاب السلفي إلى أن السلفية كحركة تشمل مجموعة متنوعة من الجماعات والجهات والتيارات. ولعل ذلك يدفع بالباحث إلى إتباع نهج حذر عند محاولته تعريف السلفية .

ويرى البعض أنه يمكن التمييز بين تيارات ثلاثة داخل السلفية وهي :السلفية الأصولية، والسلفية المسيسة والسلفية الجهادية . ويمثل التيار الأول المؤسسة الدينية

في المملكة العربية السعودية، بالإضافة إلى بعض الرموز السلفية مثل الشيخ عبد العزيز بن باز (المتوفى عام ١٩٩٩)، والشيخ محمد بن صالح آل عثيمين (المتوفى عام ٢٠٠١)، ومحمد ناصر الدين الألباني (المتوفى عام ١٩٩٩)، ويتسم هذا التيار بأنه يركز بشكل أساسي على القضايا الأخلاقية وممارسة الشعائر الدينية بما يحافظ على نقاء الإسلام كما هو مبين في تعاليم القرآن والسنة، وإجماع الصحابة رضوان الله عليهم. وتجدر الإشارة إلى أن الاتجاه الأصولي للسلفية يعكس قدرا من عدم التجانس الفكري أيضا كما يتم التعبير عنه من قبل شخصيات داخل هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية.

أما الاتجاه الثاني الأكثر ارتباطا بالسياسة فإنه يعبر عن ظهور حركات الإسلام السياسي التي مثلتها جماعة " الإخوان المسلمون" في عام ١٩٢٨ بالإضافة إلى وجود أفراد وحركات تأثرت تأثرا شديدا بحركة الصحوة الإسلامية في السبعينيات من القرن الماضي . فجماعة الإخوان المسلمين في رؤية مؤسسها حسن البنا هي "دعوة سلفية وطريقة سنية وحقيقة صوفية وهيئة سياسية وجماعة رياضية ورابطة علمية ثقافية وشركة اقتصادية وفكرة اجتماعية"، بيد أن الجماعة كما يقول الراحل حسام تمام قد مرت بحالة من التحول للسلفية الوهابية منذ أوائل الخمسينيات، وتعززت مع اشتداد الحملة الناصرية على الجماعة وفرار عدد من كبار قادتها واستقرارهم بدول الخليج؛ وخاصة المملكة العربية السعودية محضن التيار السلفي الوهابي، ثم تأكدت تمامًا في حقبة السبعينيات التي شهدت أقوى انطلاقة للتيار الوهابي خارج حدود السعودية، وقد دعمها مشروع التحديث الذي انطلقت فيه المملكة آنذاك. على أن هذا التيار السلفي المسيس يختلف عن التيار الأصولي من حيث رؤيته للمشاركة السياسية ودور الحركة في الفضاء العام.

ويعبر الاتجاه الثالث وهو السلفية الجهادية عن غموض شديد من حيث نشأته .وثمة من يرجعه إلى تقاليد الجماعات الإسلامية الجهادية التي حملت لواء الجهاد المسلح في مواجهة قوى الهيمنة العالمية. وقد ظهر هذا المصطلح لأول مرة في مقابلة مع أيمن الظواهري بعنوان" الحركة السلفية الجهادية" نشرتها مجلة "الأنصار" الجهادية في لندن عام ١٩٩٤. وتتسم السلفية الجهادية بثلاثة خصائص أساسية وهي: ميلها إلى التشدد الفكري مقارنة بالحركات والتيارات الإسلامية الأخرى، وثانيا اعتمادها على المدرسة السلفية الوهابية التي تعارض فهم الإخوان المسلمين للإسلام، وهي من ناحية ثالثة تميل إلى تبني مفهوم أممي للجهاد المعادي للغرب.

تعتبر الحركة السلفية الجهادية حركة سياسية متمردة على الواقع ، كما أنها حركة عسكرية مسلحة تؤمن بالعنف وسيلة من أجل إقامة الدولة الإسلامية وإعادة "الخلافة الإسلامية" لتشمل جميع دول العالم الإسلامي. وتستند السلفية الجهادية كغيرها من التيارات السلفية على القرآن الكريم والسنة النبوية، وإتباع السلف الصالح. ويمكن تحديد مبادئ الفكر الجهادي للسلفية فيما يلي:

١. الحاكمية: الدعوة إلي أن يعمّ الإسلام جميع أنحاء المعمورة، والحكم بما أنزل الله إلي حدّ المطابقة بين النصّ الإلهي "خطاب التنزيل"، والواقع البشري، وفرض الحكم بما أنزل الله.

٢. الولاء والبراء: ضمان الولاء بين من يوافق علي عقيدة "الفرقة الناجية" والطائفة المنصورة" كأساس لتماسك التنظيم السلفيّ.

٣. التعديل والتجريح: هو منهج مستقي من علوم الحديث، يستخدم لتمييز العقائد الصحيحة من الباطلة.

٤. التكفير: إطلاق حكم يوصّف ما في ضمير المرء من معتقد، يخالف ما عليه معتقد أهل السنّة والجماعة، وقد قامت السلفية الجهادية باستخدام حكم التكفير لتبرير خروجها السياسيّ علي الحكام.

وقد ظهرت السلفية الجهادية العالمية في الجزائر، بعد تحول "الجماعة السلفية للدعوة والقتال" في ٢٤ يناير ٢٠٠٧ إلي "تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي"، علي إثر إعلان زعيمها عبدالمالك درودكال أمير الجماعة، مبايعته لأمير تنظيم القاعدة أسامة بن لادن. ومن الإنصاف القول بأن الحركات السلفية التي انتشرت في دول الساحل والصحراء الأفريقية قد ارتبطت برباط فكري وتنظيمي بالحركة السلفية الجزائرية.

وثمة من يشير إلى التأثير السعودي في نشر السلفية الوهابية في كل من موريتانيا ودول وسط وغرب أفريقيا .ففي عام ١٩٧٩ تم إنشاء المعهد السعودي الذي استطاع جذب كثير من الدارسين من كل أنحاء موريتانيا وغرب أفريقيا. وقد نظر إلى هذا المعهد باعتباره الآلية الأكثر نجاحاً في نشر الفكر السلفي المتبني للرؤية الوهابية. ويميز محمد سالم ولد محمد بين التيارات الثلاثة للسلفية في الواقع الموريتاني على النحو التالي:

" السلفية الأصولية: وتهتم بشكل خاص بمعاداة الحركات الصوفية والفقهاء التقليديون، داعية إلى الاستمداد المباشر من الكتاب والسنة مصدرين وحيدين للتشريع. ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه القاضي التقي ولد محمد عبد الله (المتوفي في أكتوبر ٢٠١١)، والشيخ محمد سيديا ولد أجدود المعروف بالنووي. الذي يعد أحد أهم الشخصيات السلفية الأصولية في العالم؛ حيث تم اختياره نائب رئيس رابطة علماء المسلمين خلال اجتماعها التأسيسي بالكويت في يناير ٢٠١٠. وتعتبر جمعية البر

للدعوة والإصلاح أهم واجهة لهذا التيار حاليا في موريتانيا وقد شغل محمد ولد أحمد الملقب بالشاعر إدارتها.

السلفية المتسيسة: وهي الأضعف لحد الآن في الساحة الموريتانية، وينشط أغلب رواد هذا التيار في دعم الأنظمة السياسية المتعاقبة، حيث يتسم سلوكها السياسي بالموالاة المطلقة للسلطة. وتجتمع السلفية المتسيسة مع السلفية الأصولية في الرافد الفكري والعلمي (الوهابي) وإن تميزت بانخراطها في العملية السياسية، ومن أبرز منظري هذا الفصيل الشيخ أحمدو ولد لمرابط إمام الجامع السعودي الكبير في موريتانيا الذي أثار جدلا واسعا بسبب مواقفه الداعمة للسلطة.

السلفية الجهادية: استهوى الجهاد الأفغاني في وقت مبكر عددا من معتنقي الفكر السلفي في موريتانيا، وانخرط بعض هؤلاء في أعمال قتالية ضد الاحتلال السوفيتي، حيث لقي بعضهم حتفه في تلك المعارك؛ مثل المهندس يحيى ولد حمدات الذي قتل في أفغانستان سنة ٢٠٠٢ في المواجهات المسلحة مع القوات الأمريكية ، وكان قد انضم لحركة طالبان قادما إلى أفغانستان من ليبيا."

طالبان أزواد

تذكر بعض الروايات أنه في عام ١٩٥٨، أرسل شيوخ الطوارق رسالة التماس إلى المسئولين الفرنسيين في باريس من أجل إقامة دولة مستقلة للطوارق في إطار ما كان يعرف آنذاك بالسودان الفرنسي. وقد ترددت الإدارة الاستعمارية الفرنسية في مسألة هذه الدولة البربرية وما إذا كانت تضم طوارق الصحراء والشعوب العربية في كيان سياسي واحد مستقل أو تضمهم جميعا مع العناصر الأفريقية الصحراوية في المناطق الجنوبية. ويشير مصطلح أزواد إلى المنطقة السهلية الشاسعة شمال النيجر الواقعة بين تمبكتو وبلدة بوريم **Bourem** إلى الشمال الغربي من غاو، ولكن المنطقة

اتسعت تدريجيا لتشمل المنطقة الشمالية من مالي وذلك بعد ظهور الجماعات المتمردة هناك في النصف الأول من التسعينيات.

ويمثل شعب «الطوارق» المجموعة الأمازيغية من البدو الرحل التي تقطن معظم الصحراء. وعادة ما يطلق عليهم اسم «الملثمون» أو «الرجال الزرق»، نظرا لطغيان اللون الأزرق على لباسهم وقيامهم بتغطية وجوههم في معظم الأوقات، إذ يقيهم اللثام العواصف الرملية وتقلبات الطقس. ويتحدث هؤلاء لغة «التماشق» وهي لغة بربرية أقرب ما تكون إلى العربية، وتعني من حيث معناها ومبناها الرجال النبلاء الأحرار. وجل الطوارق يدينون بالإسلام السني، ولهم تاريخ مشهود في الدعوة ونشر العقيدة عبر مسالك ودروب الصحراء الإفريقية. ورغم عدم وجود إحصاءات دقيقة حول أعداد الطوارق في منطقة الساحل والصحراء، فإن بعض التقديرات تشير إلى أن عددهم الإجمالي يناهز ثلاثة ملايين نسمة، يتوزعون بين عدة دول أبرزها: موريتانيا، والجزائر، وليبيا، ومالي، والنيجر، وتشاد. وتعكس قضية الطوارق بعض ملامح وخصائص الخبرة الكردية حيث إننا أمام حالة أمة تسعى إلى بناء وطن جامع. فالطوارق بكل تراثهم ومكنوناتهم الثقافية لا يزالون يعانون من أنواء الطبيعة المتمثلة في شح الموارد وقسوة الصحراء ومن ظلم السياسة، حيث الإقصاء والتهميش على أيدي النظم الحاكمة.

وربما يعد ذلك المحرك الأساسي لثورة الملثمين ضد أنظمة الحكم التي يعيشون في كنفها، ولاسيما مالي والنيجر. فهل تشعل هذه الثورة فتيل حرب إقليمية كبرى؟ أم أنها قد تؤدي إلى إعادة تشكيل الهندسة الجغرافية للمنطقة، فتفرز دولة الطوارق الكبرى لتمثل حزاما فاصلا بين النظام العربي المسلم في شمال الصحراء والنطاق الإسلامي الإفريقي في ساحل الصحراء؟

لقد ناضل الطوارق ضد الاستعمار الفرنسي ببسالة يشهد لها، وربما يكون ذلك الأمر هو الذي دفع الفرنسيين إلى عدم الاعتراف بدولة الطوارق أو إعطائهم حق الحكم الذاتي. على أن سنوات الاستقلال سرعان ما أدت إلى إحباطات متزايدة في صفوف المجتمع الطوارقي، فقد تم إهمال مناطقهم من قبل الحكومات الوطنية، ما دفع بهم إلى التمرد والثورة على تلك الأوضاع. وكانت البداية في مالي عام ١٩٦٣، حينما تحرك طوارق منطقة أزواد في شمال البلاد مطالبين بحقوقهم السياسية، وبضرورة تنمية وتطوير مناطقهم: كيدال وتمبكتو وتودني، بيد أن حكومة مالي قمعت الثورة وزجت بزعمائها في السجون. وقد تمرد الطوارق مرة أخرى ضد الدولة في الفترة ١٩٩٠-١٩٩٦ وكذلك الفترة ٢٠٠٦-٢٠٠٩.على أن التمرد الحالي اختلف عن سابقيه في أمرين اثنين أولهما ارتباطه بشكل كبير بحركة السلفية الجهادية التي سعت لتأسيس دولة أزواد الإسلامية وثانيا انه أدي إلى تقسيم الدولة والمجتمع في مالي.

ويعزى جوهر الأزمة الحالية في شمال مالي إلى المشاعر الانفصالية للمتحدثين بلغة التماشق من الطوارق وغيرهم والتي ترتبط بأوضاع عدم المساواة الاقتصادية، وغياب التنمية في الشمال أو إهمالها من قبل النخب الجنوبية . وثمة مؤثرات خارجية مهمة مثل تدفق الأسلحة الليبية إلى الإقليم بعد انهيار حكم العقيد القذافي بالإضافة إلى المد السلفي الجهادي القادم من الجزائر.

وقد سيطر على المشهد السياسي والعسكري في شمال مالي منذ انقلاب عام ٢٠١٢ وحتى تدخل القوات الفرنسية نهاية ٢٠١٣ جبهتين كبيرتين : أولاهما الحركة الوطنية لتحرير أزواد (MNLA)، والثانية "حركة أنصار الدين السلفية". ولا شك أن البعد القبلي والمعتقدات الدينية ومنهج تطبيقها يمثل إطارا عاما لفهم حالة الاستقطاب في الحركة الإسلامية الحديثة شمال مالي:

- **الحركة الوطنية لتحرير أزواد:**

ترجع نشأة الحركة الوطنية لتحرير أزواد (MNLA) إلى أكتوبر ٢٠١١ من جماعات ذات توجهات إيديولوجية مختلفة. وتقدم الحركة نفسها من خلال أدبياتها باعتبارها حركة تمثل كل سكان الإقليم وهم العرب والفولا والسونغاي، والطوارق. ورغم ذلك ثمة من يتهم الحركة بالانحياز القبلي حيث أن غالبية مقاتلي الحركة، ينتمون إلى قبائل "الأيدينان" الطوارقية، وهم يهيمنون على القيادة العسكرية.

- **حركة أنصار الدين السلفية:**

وينظر إليها باعتبارها "حركة شعبية جهادية سلفية"، أسسها الزعيم التقليدي "إياد غالي"، الذي ينحدر من أسرة تقليدية عريقة من قبائل "الفوغاس" الطوارقية بأزواد. وقد قاد إياد في بداية تسعينيات القرن الماضي "الحركة الشعبية لتحرير أزواد" التي كانت من أبرز فصائل المتردين الطوارق في شمال مالي خلال انتفاضة بداية التسعينيات، قبل أن يوقع اتفاقية سلام مع مالي بوساطة جزائرية، قادت إلى تعيينه قنصلا عاما في جدة بالمملكة العربية السعودية. وتسعى الحركة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية بشكل فوري. وقد قامت الحركة بهدم الأضرحة والآثار التاريخية لمدينة تمبكتو بحجة أنها مخالفة لتعاليم الإسلام. وقد عبرت الحركة عن مبادئها الأصولية السلفية عندما قامت بمنع البث التلفزيوني العام وإغلاق الحانات والنوادي الليلية، وفرضت نظاما قضائيا صارما لإقامة الحدود، إضافة إلى إجبار النساء على ارتداء الحجاب، وفصل الذكور عن الإناث في المدارس. ولعل هذا ما دفع بالبعض إلى وصف الحركة بأنها تمثل طالبان أزواد.

ومن المعلوم أنه في يوم السبت ٢٦ مايو ٢٠١٢ تم الإعلان عن ميلاد دولة إسلامية جديدة، بالاتفاق بين الحركة الوطنية لتحرير أزواد وحركة أنصار الدين نيابة

عن الفصائل الجهادية في أزواد. ويقضي الاتفاق بتحكيم الشريعة الإسلامية في كل مناحي الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والعسكرية. وكانت الحركة الوطنية لتحرير أزواد قد أعلنت من جانب واحد استقلال أزواد في شهر إبريل ٢٠١٢، وقد سيطرت الجماعات السلفية الجهادية على معظم المدن الرئيسية في الإقليم .

وينص الاتفاق على ما يلي: قال تعالى: (**وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْ**).

امتثالا لأمر الله تعالى في هذه الآية الكريمة، قام الإخوة في الحركة الوطنية لتحرير أزواد وجماعة أنصار الدين، بسلسلة من الاجتماعات والمشاورات طيلة أسبوع كامل، تم فيها مناقشة مفاهيم أساسية هي :

- مفهوم الكفر بالطاغوت.
- مفهوم الولاء والبراء.
- وضرورة إقامة الدولة الإسلامية في أزواد كما أمر ربنا تبارك وتعالى في قوله: (**ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلۡأُمُورِ**) .

* فإن الطرفين:

١- يؤكدان على تمسكهما باستقلال أزواد، مع الاعتراف والاحترام الكامل لحدود دول الجوار.

٢ - يلتزمان بالعمل على إقامة وبناء دولة إسلامية في أزواد منهجها القرآن الكريم والسنة النبوية على نهج السلف الصالح.

٣- يقرران اندماجهما من أجل المصلحة العليا للإسلام والمسلمين في الأرض الأزوادية.

٤- يلتزمان – نتيجة لذلك – بدمج قواتهما المسلحة على الفور ؛ لإنشاء جيش موحد.

٥- يتفقان على تشكيل هيئة تنفيذية انتقالية تحت مسمى : "المجلس الانتقالي لدولة أزواد الإسلامية" .

٦- يتفقان على علم واحد مميز لدولة أزواد الإسلامية.

٧- يدعوان كافة المجموعات الأزوادية ذات الطابع التنظيمي إلى ضرورة المبادرة والعمل على الانضمام إلى الإطار الجديد.

٨- يعمل المجلس الانتقالي لدولة أزواد الإسلامية على رسم خطة تنفيذ بنود هذا الاتفاق.

٩- يبدأ سريان هذا الاتفاق فور التوقيع عليه."

على أن التدخل الفرنسي المدعوم دوليا وأفريقيا سرعان ما وضع حدا لطموحات بناء الإمارة الإسلامية في شمال مالي ومنطقة الساحل والصحراء. ويبدو أن ثمة تشابهاً بين تداعيات التدخل الأميركي والغربي في أفغانستان والعراق وخبرة التدخل في مالي ودول الساحل الأفريقي. ولعل ذلك ما دفع بعض المراقبين إلى القول إن الحرب في مالي سوف تؤدي لا محالة إلى إعادة إنتاج النموذج الأفغاني في الواقع الأفريقي وذلك لأكثر من عامل واحد:

- تعد منطقة شمال مالي وإقليم الساحل بشكل عام من بين المناطق الأكثر فقراً في العالم حيث تعاني من غياب مشاريع التنمية، كما أن المتغير القبلي يلعب دوراً أساسياً في التركيبة السكانية لشعوب المنطقة. ولعل هذه المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية تمارس دوراً محورياً في سيرورة الصراع والأمن الإقليمي.

"المشابهة الحقيقية بين أفغانستان ومالي تتمثل في أن التطرف الديني هو امتداد لسلسلة طويلة من الاختلالات والأزمات الإقليمية التي ترجع بجذورها إلى واقع الفقر وعدم التوازن في الحياة التقليدية والانقسامات العرقية"

– الطبيعة الجغرافية الصعبة للمنطقة، وهي تذكرنا بخصائص التضاريس الوعرة في أفغانستان. إذ استطاع الجهاديون في شمال مالي والصحراء حفر الكثير من الأنفاق والكهوف. كما أن حرارة الشمس المحرقة تقلل من القدرة القتالية للجيوش النظامية.فقد روي أن أفراد الجيش المالي لا يستطيعون القتال إلا في فترات الصباح المبكر. كما أن القوات الأفريقية ومن بينها الفرقة النيجيرية غير مؤهلة للقتال في ظل هذه البيئة الصحراوية القاسية.

– تعاطف السكان المحليين، وهو ما يؤدي إلى دعم الأيديولوجية التي يؤمن بها الإسلاميون في شمال مالي وساحل الصحراء. وربما يزداد هذا التعاطف بشكل كبير كلما ازداد عدد الضحايا من المدنيين نتيجة الغارات التي تشنها القوات الفرنسية ومن تحالف معها. كما أن استمرار القوات الأجنبية لفترات أطول في المنطقة يؤدي إلى تنامي النزعات المعادية للاستعمار بين السكان المحليين.

– صعوبة هزيمة الجماعات الجهادية، إذ إنها تنتهج أسلوب حرب العصابات ويمكن لأفرادها الاختفاء بسهولة بين أفراد القبائل المحلية. وقد استطاعت هذه الجماعات على الرغم من وجود ملاحقات استخباراتية غربية إقليمية بناء شبكة من الاتصالات، وهو ما مكنها من البقاء والتعامل مع بعض الجماعات الجهادية الأخرى مثل تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي وجماعة بوكو حرام في نيجيريا.

ومع ذلك فإن البعض يرفض هذا الاحتمال ويرى أن تحول شمال مالي إلى أفغانستان أخرى أمر غير وارد لسببين أساسيين وهما: غياب الحاضن الإستراتيجي

الذي يقوم مقام باكستان في أفريقيا حيث إن الجزائر وافقت في نهاية المطاف على التدخل الفرنسي في مالي.

أما السبب الثاني فهو يرجع إلى طبيعة الخطاب الإسلامي الصوفي السائد في شمال مالي والذي يرفض تماما الخطاب السلفي الجهادي، وهو الأمر الذي يجعل بيئة الساحل الأفريقي طاردة لمثل هذه الأيديولوجيات المتطرفة.

وعلى أية حال فإن المشابهة الحقيقية بين أفغانستان ومالي تتمثل في أن التطرف الديني يمثل عرضاً لمرض. إنه امتداد لسلسلة طويلة من الاختلالات والأزمات الإقليمية التي ترجع بجذورها إلى واقع الفقر وعدم التوازن في أنماط الحياة التقليدية والانقسامات العرقية والإهمال من قبل الحكومات المركزية. إنها بإيجاز شديد نتيجة لفشل عملية بناء الدولة. فإذا ما قام الغرب بتبرير تدخله الاستعماري الجديد تحت دعاوى محاربة الإرهاب والتطرف، فإنه يتجاهل جذور الأزمة ويتعامل مع أعراضها.

إن الحلول والمشاريع العسكرية التي طرحها الغرب للتعامل مع قضايا الساحل الأفريقي تعيد نفس أخطاء الماضي، ولا تأخذ بعين الاعتبار الأسباب الحقيقية التي تؤدي إلى العنف وفشل الدولة الوطنية في هذه المنطقة من العالم.

ولكي تتضح معالم الصورة ينبغي تأمل الخطاب الدعائي لزعماء الغرب والمتعلق بالحرب على الإرهاب. فقد أعلن رئيس الوزراء البريطاني ديفد كاميرون أمام مجلس العموم أن "تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي والجماعات الموالية له يمثل خطراً وتهديداً مباشراً لأمن المملكة المتحدة". أليس من الصعوبة بمكان تصديق مقولة

إن نحو ألفي شخص من المقاتلين الذين يبعدون آلاف الكيلومترات ويعانون من انقسامات داخلية يمثلون تهديداً مباشراً لبريطانيا العظمى؟!

وفي السياق نفسه أعلنت الولايات المتحدة أن جماعة بوكو حرام النيجيرية منظمة إرهابية عالمية. إن مثل هذه الحركات والجماعات الجهادية ينبغي النظر إليها في سياقها المحلي والإقليمي حيث إنها تنهمك أساسا في ديناميات السياسات المحلية والإقليمية، كما أنها في حالة تجاوزها لذلك الواقع مثل حالات اختطاف الأجانب فإنها تكون مدفوعة بدوافع جنائية وليست أيديولوجية أو سياسية.

"الحلول والمشاريع العسكرية التي طرحها الغرب للتعامل مع قضايا الساحل الأفريقي تعيد نفس أخطاء الماضي ولا تأخذ بعين الاعتبار الأسباب الحقيقية التي تؤدي إلى العنف وفشل الدولة"

ولا شك أن التدخل العسكري لا يستطيع أن يحل هذا النمط من الصراعات المعقدة التي تشهدها منطقة الساحل الأفريقي. ويكفي أن نشير إلى الخبرات الأخرى في أفغانستان والعراق وسوريا. ألم تكن نتيجة هذه الحروب التي خاضتها أقوى الجيوش الغربية هي انتشار المد الأصولي الإسلامي في معظم أنحاء العالم من جنوب شبه الجزيرة العربية إلى القرن الأفريقي وصولاً إلى دول الساحل والصحراء؟!

واستناداً إلى ذلك كله وباستدعاء دروس التاريخ الغربي، يتضح أن محاولة التخلص من نفوذ الإسلاميين في الساحل الأفريقي من خلال الحسم العسكري قد ينتهي بها الأمر إلى توسيع دائرة نفوذ الإسلاميين على طول سواحل الأطلسي في

دكار وأبيدجان وكوتونو وما إلى ذلك. ألم يقم أعضاء بوكو حرام النيجيرية باختطاف رهائن فرنسيين في شمال الكاميرون؟!

ويبدو أن السبيل الوحيد للخروج من هذا المأزق الغربي في الصحراء الأفريقية هو ما عبر عنه عيسى نداي وزير التعليم والثقافة السابق في مالي بقوله "إن علينا بناء عالم جديد يقوم على الحرية والعدالة والتضامن بين الشعوب. عالم يسوده السلام والتقدم الاجتماعي. ولتحقيق هذه الغاية ينبغي التخلص من المخططات الحالية ووقف الأكاذيب التي تلوث أسماعنا ليل نهار، وعوضاً عن ذلك نقوم بتصميم سياسات وطنية بعيداً عن هيمنة الغرب بحيث تصبح غايتها هي الإنسان قبل البنيان". وباعتقادي أن هذه الغاية التي تنوء بحمل تبعاتها الجبال سوف تمثل تحدياً حقيقياً للأجيال القادمة.

الفصل الخامس

خطاب الحركة المهدية في السودان

يمكن النظر إلى المهدية باعتبارها واحدة من أهم الحركات الثورية التي شهدها العالم العربي والإسلامي مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وتعد هذه الحركة ذات مضامين دينية وسياسية بحيث أنها أثرت بشكل كبير علي عملية تشكيل وتطور الدولة الوطنية الحديثة في السودان. ولفهم خطاب المهدية تجدر الإشارة إلى سياقه التاريخي والمجتمعي.

فلا يخفى أن الإسلام الطرقي (الصوفي) قد دخل السودان خلال القرن السادس عشر حيث تحلق الناس حول مجموعة من الفقهاء الصالحين وبعض الأسر ذات المكانة الدينية العريقة. ولم يكن هؤلاء الرجال من قادة الصوفية فحسب وإنما أصحاب علم وفقه. وكان من عادة سلاطين الفونج منح مشايخ الصوفية بعض اقطاعيات الأراضي مع اعفائهم وذرياتهم من أية ضرائب مستحقة. أدى ذلك إلى بقاء الزعامة الصوفية في عائلة واحدة يتوارثها كابر عن كابر وتلك أحد السمات المميزة للطرق الصوفية السودانية.

وطبقاً لبعض المصادر فإن أول طريقة كبرى في السودان هي الطريقة القادرية والتي أرسى تقاليدها في السودان الشيخ تاج الدين البحري في ظل سلطنة الفونج. ومع

ذلك فإن التأسيس الحقيقي لهذه الطريقة في التقاليد السودانية يرجع إلى الشيخ المختار الكنتي (١٧٢٩-١٨١١)، وكان من علماء الفقه المالكي. ولعل الطريقة الثانية المنافسة هي التيجانية والتي نشأت في المغرب ودخلت إلى السودان في عام ١٨١٠. وتركز مؤيدي هذه الطريقة في دارفور وشمال كردفان. وقد انغمست هذه الطريقة في أمور التجارة بعد توسع المدن والأسواق. على أن هذه الطريقة قد حملت معها رؤية تجديدية للإسلام حيث طالبت بضرورة العودة إلى صحيح الدين.

على أن الصوفية التجديدية سرعان ما تغلغلت في الجسد السوداني بشكل عام منذ نهاية القرن الثامن عشر. وكانت الطريقة السامانية من أبرز الطرق الصوفية التي ظهرت في تلك الفترة. وقد خرجت هذه الطريقة من عباءة الصوفية الخلواتية التي تأسست في شبه الجزيرة العربية خلال القرن الرابع عشر. وعلى صعيد آخر فقد أدخل السيد محمد عثمان الميرغني الطريقة الختمية إلى السودان. وقد كان الميرغني (١٧٩٣-١٨٥٣) أحد تلامذة سيد أحمد بن ادريس الفاسي. وعلى الرغم من أن الشيخ الفاسي كان يعيش في شبه جزيرة العرب ولم تطأ قدماه أرض السودان قط فإن تلامذته ومريديه كانوا قادة لطرق صوفية سودانية مثل الإسماعيلية والإدريسية والختمية.. وقد تنقل الميرغني بين عدة طرق صوفية إلى أن عقد العزم على تأسيس طريقة خاصة به أسماها الختمية أي خاتم الطرق. وقد انعقد لواء قيادة الطريقة في أسرة الميرغني. ونظراً لمركزية الطريقة الختمية الشديدة فقد أضحت أكثر الطرق تأثيراً وانتشاراً في شرق السودان.

ومن الجدير بالذكر أن الطريقة الختمية لم تدع قط للثورة حيث تعاونت مع السلطة الحاكمة زمن الإدارة التركية المصرية للسودان. يعني ذلك أن الطريقة كانت بمثابة الوسيط بين أتباعها والسلطة الحاكمة، فقامت بجمع الضرائب واصدار المراسيم. لم يكن بمستغرب أن تساعد الإدارة المصرية الطريقة الختمية في بناء نفوذها ومكانتها السياسية داخل السودان.

وفي نهاية القرن التاسع عشر بدأت المعارضة في مواجهة الحكم التركي. وربما يرجع ذلك أساساً إلى الصعوبات الاقتصادية وفساد الإدارة وتزايد تجارة العبيد في جنوب السودان. وكان قادة الطرق الصوفية هم الأبرز في التعبير عن هذه المظالم العامة. وقد مثل ذلك كله المناخ الذي ظهرت فيه الحركة المهدية بروحها الثورية المناهضة للحكم الأجنبي في السودان.

المبحث الأول

سنوات التأسيس والرسالة

ترتبط المهدية في السودان ارتباطا وثيقا بشخصية المؤسس الشيخ محمد أحمد الملقب بالمهدي (١٨٤٥- ١٨٨٥) وعلى الرغم من عدم توافر المعلومات الكافية عن المراحل المبكرة من حياته فإنه يمكن التعرف على مجموعة من السمات والخبرات الذاتية التي دفعت به إلى طريق الإصلاح والتغيير المجتمعي.

لقد عانى محمد أحمد في سنوات عمره المبكرة من عدم الاستقرار الأسري وتردي الأوضاع الاقتصادية لعائلته، فقد ولد في جزيرة لبب جنوب مدينة دنقلة لأب فقير يعمل في صناعة المراكب. ورغم وفاة والده وانتقاله إلى حضانة عمه وهو صغير السن فقد نشأ نشأة دينية خالصة، حيث حفظ القرآن الكريم وهو في التاسعة من عمره.

وإذا كانت بعض الروايات التاريخية ترجع بنسب عائلة محمد أحمد إلى الأشراف فإن ذلك لم يرتب له أية مزايا أو مكانة خاصة بين أقرانه. بل أنه لم يكن من بين السودانيين الذين أرسلوا لطلب العلم والتحصيل في الأزهر الشريف. وعليه فقد انخرط في الطريقة السمانية القادرية الصوفية، حيث تتلمذ علي يد شيخها محمد شريف نور الدائم.

وبعد سبع سنوات قضاها محمد أحمد في معية أستاذه تمت مبايعته شيخا وهو ما يؤهله لممارسة مهام الدعوة في سائر أنحاء البلاد. وفي عام ١٨٧٠ انتقل إلى جزيرة أبا حيث استقر بين أهله وعشيرته، فقد التزم حياة التأمل والتفكر، وهو ما أدى إلى تزايد شعبيته بشكل ملحوظ. ومن المعروف أن محمد أحمد قد فارق أستاذه محمد شريف لما أخذه عليه من تهاون في بعض الأمور مثل سماحه بالموسيقى والرقص أثناء حفل ختان بعض أبنائه. عندئذ ترك محمد أحمد الطريقة السمانية وانضم إلى طريقة صوفية أخرى منافسة بزعامة الشيخ القرشي ود الزين. على أنه بعد وفاة الشيخ القرشي عام ١٨٨٠ تمت مبايعة محمد أحمد خليفة له على رأس الطريقة. فقد توافد عليه المبايعون مجددين الولاء للطريقة تحت زعامته.

رسالة المهدية:

اعتكف الشيخ محمد أحمد أربعين يوما في غار بجزيرة أبا عام ١٨٨١ خرج بعدها ليعلن للفقهاء والمشايخ وأعيان القبائل أنه المهدي المنتظر الذي يملأ الأرض عدلا كما ملئت ظلما وجورا. ويرى الأستاذ هولت أن إرهاصات المهدية تمثلت في مرحلة من الدعوة السرية حيث بدأ الدعوة لنفسه بين أهله وعشيرته وأخذ البيعة منهم . ثم انتقل بعد ذلك إلى غرب السودان لمعرفة أثر وقع دعوته الجديدة على عامة الناس. ويبدو أن السلطة الحاكمة لم تكن على وعي تام بما يجري على أرض الواقع. وبعد إعلان المهدية بصورة علنية عام ١٨٨١ استغرق الأمر من السلطة وقتا طويلا حتى ترد بعنف على هذه الدعوة.

فما هي حقيقة الدعوة المهدية؟ لقد كانت الدعوة في جوهرها بسيطة وواضحة وتتسق مع خصائص الواقع السياسي، وهو الأمر الذي أعطاها جاذبية غير منكرة. فمنذ اللحظة الأولى طالب المهدي بضرورة العودة إلى تقاليد الإسلام الصحيحة من خلال تطهير العقيدة الإسلامية وإحياء سنة الرسول صلى الله عله وسلم. كما أنه تشدد في منع البدع وحظر المفاسد مثل شرب الخمر. فقد طالب أتباعه بالهجرة واعتزال الحياة الفاسدة والانضمام إليه في حياته الجديدة. ولم تكن هيئة العلماء الرسمية أو السلطة الحاكمة على استعداد للقبول بأن الدعوة المهدية هي مجرد حركة دينية خالصة.

تعاملت الحكومة مع دعوة المهدي باعتبارها نوعا من التمرد الصريح فأرسلت إلى جزيرة أبا حملة عسكرية للقضاء على الحركة. بيد أن أنصار المهدي أحرزوا انتصارا مدويا علي القوات الحكومية وهو ما أدى إلي زيادة الاعتقاد بقوى المهدي الخارقة. وبعد هذه الواقعة أمر المهدي أتباعه بالهجرة إلى كردفان لتعزيز قوته والتحصن بجبال النوبة.

ويلاحظ أن حياة المهدي أظهرت بجلاء مدى ارتباط المبادئ التي دعا إليها بواقع ممارساته الحياتيه، فالمرحلة الأولى التي أعقبت بيعته كأحد شيوخ الصوفية واستقراره في جزيرة أبا ركزت على مفاهيم التطهر الروحي والأخلاقي والعودة إلى صحيح الدين، ارتبط ذلك كله بالنظر إليه باعتباره قطبا أو رجلا مباركا. أما بعد إعلانه تقلده صفة المهدية فقد حاول التأسي بالرسول صلى الله عليه وسلم وهو ما جعله يطلق على أصحابه اسم الأنصار ويدعوهم لمواجهة الدولة الفاسدة في عصره. وعليه فقد اتهمت دعوة المهدي الأتراك بالإنحراف عن الدين الإسلامي وهو ما يبرر وصفهم بالكفار مثل غيرهم من الضباط الأوربيين المرتزقة مثل هيكس وغوردون. وربما ترتبط

صفة الكفر تلك برفض السلطة الحاكمة ومن شايعها الاعتراف بدعوة المهدي والإيمان برسالته. لم يكن بمستغرب إذن أن تؤكد رسائل المهدي على أهمية الدعوة إلى الجهاد ضد الكفار والمستعمرين الإنجليز.

أهم ملامح الرؤيا والثورة عند المهدي

ارتبطت الأفكار التي طرحها المهدي بالسياق التاريخي والاجتماعي التي ظهرت فيه، وهو ما يعني أنها عبرت عن واقع اجتماعي معين وسياق تاريخي محدد. ويمكن تحديد أبرز مكونات الخطاب الإسلامي للمهدى في العناصر الآتية:

- محورية مفهوم المهدي المنتظر". يقول الإمام في رسالته لأحبابه في الله: "كما أراد الله في أزله وقضائه تفضل على عبده الحقير والذليل بالخلافة الكبرى من الله ورسوله، وأخبرني سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بأني المهدي المنتظر وخلفني عليه الصلاة والسلام بالجلوس على كرسيه مراراً بحضرة الخلفاء الأربعة والأقطاب والخضر عليه السلام، وأيدني الله تعالى بالملائكة المقربين وبالأولياء الأحياء والميتين من لدن آدم إلى زماننا هذا، وكذلك المؤمنين من الجن... "، يعني ذلك الإيمان بأن المهدي هو إمام القرن وخليفة رسول الله. يظهر ليجدد الإسلام ويعود به إلى الأصول المتمثلة في القرآن والسنة. وربما يبرر ذلك قيام المهدي بإحراق الكتب كافة فيما عدا القرآن والحديث الصحيح.

- الدعوة إلى الزهد ونبذ الدنيا من أجل أن يتفرغ المرء لخدمة الله. وتتضح آراء المهدي في هذا الجانب الذي يعبر عن روحه الصوفية في منشور حياة الدين الكبرى" الصادر في عام ١٨٨٤ حيث أكد على أهمية الزهد كآلية مهمة لإذكاء روح الجهاد

في المجتمع. وقد استعمل المهدي في سبيل تبسيط أفكاره تعبيرية قريبة إلى فهم الناس فيصف الدنيا بأنها لا تساوي جناح بعوضة وأنها غرورة.

- الدعوة إلى الخروج من عالم الأتراك الملئ بالمظالم والالتحاق بالدعوة المهدية. يقول المهدي في رسالته: "فقد أمرنا جميع المكلفين بالهجرة إلينا لأجل الجهاد في سبيل الله أو إلى أقرب بلد منكم لقوله تعالى: "**قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ**"، فمن تخلف عن ذلك دخل في وعيد قوله تعالى: "**قُلۡ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ وَإِخۡوَٰنُكُمۡ وَأَزۡوَٰجُكُمۡ** " وقوله تعالى:" **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَا لَكُمۡ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱثَّاقَلۡتُمۡ إِلَى ٱلۡأَرۡضِۚ أَرَضِيتُم بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا مِنَ ٱلۡأٓخِرَةِۚ فَمَا مَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا فِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ**". فإذا فهمتهم ذلك فهلموا إلى الجهاد في سبيله ولا تخافوا من أحد غير الله لأن ذلك الخوف من غير الله يعدم الإيمان بالله".

- تكفير المنكرين بالمهدية وهو ما يساعد على توحيد كل القبائل الرافضة للحكم الأجنبي. وقد تم تحديد أعداء المهدية في فئتين أولاهما الأتراك والثانية هي طبقة العلماء. يقول المهدي: إن الأتراك كانوا يسجنون أولادكم ويقتلون النفس التي حرمها الله بغير الحق وكل ذلك لأجل الجزية التي لم يأمر بها الله ورسوله". واتخذ المهدي موقفاً حاداً من العلماء بحسبانهم من يضفي الشرعية على النظام كما أنهم يقومون بتخريب دعوته " إنهم ينكرون كثيراً من أمور المهدية لأنه ليس من معتقدهم الذي يظنونه ولأنه يخالف مذاهبهم". ولعل المهدي في دعوته يركز على أمر الباطن الذي لا يصل إلى حقيقته العلماء من أهل الظاهر.

ويلاحظ أن الدعوة المهدية ازدادت جاذبية وتأثيرا بعد النجاحات العسكرية المتلاحقة على القوات الحكومية، وهو الأمر الذي زاد من يقين الأنصار والتفافهم حول إمامهم المهدي. بل إن سحر الدعوة المهدية قد أفضى إلى حدوث اختراقات مهمة في صفوف القوات الحكومية التي عانت من عمليات هروب وانقسام متكررة. وربما يعزى نجاح الثورة المهدية إلى مرونة وبساطة رسالتها وارتباطها كما ذكرنا بالواقع السوداني العام. فقد ارتبط مضمون وشكل الرسالة ارتباطا وثيقا بطبيعة جمهور الخطاب. فإذا كان الجمهور المستهدف يتألف من المشايخ والعلماء يتم تضمين الرسالة مقولات وحجج دينية مركبة استنادا إلى معرفة المهدي الواسعة بعلوم القرآن. وعلى النقيض من ذلك استطاع المهدي أن يخاطب العامة والجماهير بلغة بسيطة وواضحة تماما. وعليه فان تنوع الخطاب الذي تبنته الرسالة المهدية قد أسهم بشكل كبير في تحقيق أقصى درجات الدعم والتأييد من مختلف فئات المجتمع السوداني التعددي.

لقد كانت المهدية بمثابة إعلان الخلاص لكثير من فئات المجتمع السوداني. فقد نظر المزارعون البسطاء إلي رسالة المهدي باعتبارها أملا لهم في التحرر والانعتاق. كما أن روحانية الصوفية قد مثلت بديلا لتقاليد الإسلام المصري التركي. ومن الطريف أن الجعليين والدناقلة وغيرهم من أبناء الطبقة الوسطى رأوا في المهدية انتقاما لهم من الحكومة وموقفها من تجارة الرقيق. كما أن البقارة وغيرهم من الشعوب البدوية كانوا يأملون التخلص من الضرائب الباهظة التي أثقلت كواهلهم. وأيا كان الأمر فان المهدية مثلت مظلة جامعة لكافة أبناء السودان على اختلاف أطيافهم وانتماءاتهم العرقية والثقافية.

المبحث الثاني

الدولة المهدية

لا شك أنه بعد سقوط الأبيض في أيدي قوات المهدي يناير ١٨٨٣ وهزيمة الجنرال هيكس الذي لاقى حتفه بعد يومين من القتال في أكتوبر ١٨٨٣ ظهرت بعض ملامح الدعوة الأممية الإسلامية في الحركة المهدية التي تطلعت لفتح البلاد الإسلامية الأخرى مثل مصر وشمال أفريقيا وفلسطين والعراق. بيد أن الخطوة الأولى ارتكزت على ضرورة غزو الخرطوم بعد أن تم تنصيب الجنرال شارلز غوردون حاكما عاما على السودان. وفي ٢٦ يناير ١٨٨٥ سقطت الخرطوم في أيدي قوات المهدي التي تمكنت من قتل غوردون نفسه وإرسال رأسه إلى الإمام المهدي.

على أن المهدي لم يعش طويلا بعد سقوط الخرطوم حيث توفي في ٢٢ يونيو ١٨٨٥، وقد خلفه الأمير عَبد الله التعايشي. وخلال تلك الفترة الوجيزة أسس المهدى دعائم دولة إسلامية واسعة النطاق حيث اتخذ أم درمان عاصمة لها وأصدر عملة خاصة بها..على أن الدولة المهدية لم تستمر طويلا إذ قضى عليها الانجليز عام ١٨٩٦ وعاد السودان مرة أخرى تحت حكم الانجليز وبمظلة مصرية.

ويمكن القول إجمالا أن الحركة المهدية قد التحفت منذ البداية بالرداء الديني والسياسي معا. وعليه فهي تنتمي إلي الحركات الإصلاحية التي شهدها العالم الإسلامي واستطاعت أن تحقق قناعاتها الفكرية والدينية من خلال الوصول إلي السلطة وتأسيس دولة تحت كنفها. ومما يحسب للمهدية أنها لم تتصادم مع التيار الصوفي المهيمن في البلاد وإن نادت بتحريره مما لحق به من بدع وخرافات. أي أنها في جانب مهم من رسالتها تقوم على تطهير العقيدة وإحياء السنة المطهرة. كما أن المهدية أسهمت في تكريس الشعور الوطني وتوحيد كافة الجماعات والقبائل تحت رايتها.

ويبدو أن الإمام المهدي قد تأثر كثيرا بالأفكار الإصلاحية لكل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، كما أنه كان قريبا من الحركة الوطنية في مصر بزعامة أحمد عرابي، ولم يكن المهدي بعيدا عن المؤثرات الصوفية التي شكلت وصاغت جوانب شخصيته المنحازة إلى حياة الزهد والبعد عن اللهو والترف. ولعل ذلك كله أسهم في بروز النمط القيادي للإمام محمد احمد المهدي وحركته الثورية في نهاية القرن التاسع عشر.

يرى كل من حسن أحمد إبراهيم وإبراهيم زين أن الدولة المهدية، وعلى عكس الرؤى الإسلامية الإصلاحية لمؤسسها، تحولت تدريجيا إلى النظام الملكي التقليدي خلال فترة سيطرتها على شمال السودان والتي دامت نحو ثلاثة عشر عاما (١٨٨٥-١٨٩٨). وربما أدت الوفاة المبكرة والمأساوية للإمام المهدي في عام ١٨٨٥ بعد نجاح ثورته مباشرة إلى تغير طبيعة الدولة المهدية. فقد كان البعض يتصور إمكانية تحول السودان تحت حكم المهدي لتصبح دولة إسلامية تصبو لتحقيق

مقاصد الشريعة وتحقيق الخير والرفاه للشعب السوداني كافة. وعوضا عن ذلك أصبحت الدولة المهدية في ظل حكم الخليفة عبدالله التعايشي تعاني من سوء الإدارة والاستبداد ولاسيما خلال الفترة من (١٨٨٥-١٨٩٨) والتي مثلت مرحلة حرجة في تاريخ كل من السودان والأمة الإسلامية على وجه العموم.

ويبدو أن التعايشي قد اعتمد على مكانته عند الإمام المهدي في حياته حيث أعلن المهدي صراحة بأن خليفته التعايشي ولي من أولياء الله وأنه بمنزلة أبي بكر الصديق وأن النبي الخضر وزيره وشهد له بالعصمة فقال: "اعلموا أيها الأحباب أن الخليفة عبد الله خليفة الصديق المقلد بقلائد الصدق والتصديق فهو خليفة الخلفاء ، وأمير جيوش المهدية المشار إليه في الحضرة النبوية فحيث علمتم بذلك يا أحبابي أن الخليفة عبد الله هو مني وأنا منه ، وقد أشار إليه سيد الوجود صلى الله عليه وسلم فتأدبوا معه كتأدبكم معي وسلموا له ظاهراً وباطناً كتسليمكم لي وصدقوه في قوله ولا تتهموه في فعله ، فجميع ما يفعله بأمر النبي صلى الله عليه وسلم أو بإذن منا لا بمجرد اجتهاد منه ، ولا هو عن هوى ... واعلموا أن جميع أفعاله وأحكامه محمولة على الصواب لأنه أوتي الحكمة وفصل الخطاب " . ولم يقف المهدي عند هذا الحد في دعم خليفته حيث هدد من يفكر في معارضته بخسران الدنيا والآخرة حينما قال: "ومن تكلم في حقه ولو بالكلام النفسي جزما فقد خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين ويخشى عليه من الموت على سوء الخاتمة والعياذ بالله...وإن رأيتم منه أمرا خالفا في الظاهر فاحملوه على التفويض بعلم الله والتأويل الحسن واعتبروا يا أولي الأبصار بقصة موسى والخضر عليهما الصلاة والسلام". وهكذا حصل الخليفة عبدالله التعايشي على سلطة مطلقة على أتباعه .

وقد عقد الخليفة عبدالله العزم على تأمين حكمه بأي ثمن حيث كانت طموحاته غير محدودة . وعليه فقد اعتمد على بني قبيلته من التعايشه وذلك على حساب كل القبائل الأخرى، كما قام بتطبيق الشريعة الإسلامية بشكل صارم دون الأخذ في الاعتبار الواجب للمقاصد الإنسانية لدرجة أنه استخدمها في بعض الأحيان لإذلال أو حتى تصفية الخصوم. اتضح ذلك في تعامله مع بعض السياسيين والعلماء والقادة العسكريين. ويمكن أن نشير على سبيل المثال الخليفة محمد شريف، وإسماعيل الكردفاني، والقاضي حسين الزهراء، وحمدان أبو عنجه. أفضى ذلك كله إلى انتشار الفوضى والحرب القبلية والمجاعة التي أدت إلى نفور قطاعات مؤثرة من المسلمين السودانيين الذين دفع القنوط واليأس ببعضهم لمساعدة البريطانيين في سحق الدولة المهدية في ١٨٩٨-١٨٩٩ في معارك كرري شمال أم درمان وأم دبيكرات.

لقد كان خطاب السياسة الخارجية للدولة المهدية السودانية يتسم بعدم الواقعية أيضا، وقصر النظر، وهو ما أدى إلى نتائج كارثية. لم تكن للمهدي ولا خليفته أدنى دراية بالظروف السائدة في البلدان المحيطة بالسودان، وخاصة مصر وإثيوبيا، ناهيك عن الساحة الدولية حيث عصر الإمبريالية الأوروبية والذي جسدته الهيمنة البريطانية على العالم الإسلامي.

لقد قسم الإمام محمد أحمد المهدي العالم بشكل مفرط في التبسيط إلى معسكرين: أولهما عالم المهدية والثاني هو عالم تركيا. وكان الخط الفاصل بينهما هو قبول "الدعوة" المهدية، مما يعني بوضوح أن الاعتقاد في المهدية كان جزءا لا يتجزأ من الإسلام. لقد كان ذلك، بطبيعة الحال، خروجا سافرا عن إجماع علماء المسلمين . اذ

تم النظر إلى كل من رفض المهدية على أنه من الكفار الذين تهدر دماؤهم وتستحل أموالهم وأعراضهم. وبعبارة أخرى، فإن المهدية مثلت دار الإسلام (دار السلام) أما الآخرين فقد مثلوا دار الحرب. اتضح ذلك بجلاء في قيام المهدي وخليفته بإرسال رسائل إلى العديد من قادة العالم طالبا منهم الدخول في المهدية أو مواجهة الجهاد والقتال. وكان من بين هؤلاء الذين استقبلوا وفود المهدية السلطان العثماني خليفة المسلمين، وخديوي مصر، وإمبراطور إثيوبيا، والملكة فيكتوريا ملكة بريطانيا. ولا شك أن تلك الرؤية غير الواقعية لديناميات التفاعل الإقليمي والدولي أفضت إلى عزلة السودان ودخولها حالة من الحرب الدائمة مع كل من مصر وإثيوبيا بالإضافة إلى بريطانيا. ليس بمستغرب أن يتم تقويض دعائم البنية الاقتصادية والسياسية للدولة المهدية، بل وهزيمة جيشها على أيدي القوات البريطانية وهو ما أسهم بدور كبير في فتح الباب واسعا أمام الاختراق الأوروبي للمنطقة.

وإضافة لتلك الإخفاقات السياسية والاقتصادية التي عانت منها الدولة المهدية فقد حمل خطابها الإسلامي صورة مشوهة ودعائية حيث استخدم مفهوم الحضرة النبوية لإعطاء المهدي وخليفته صفات خارقة غير بشرية . ويمكن الاستشهاد بأحد المنشورات التي أصدرها الخليفة عبدالله في شعبان ١٣٠٥ (منتصف أبريل ١٨٨٨)، وذلك على النحو التالي:

حضرة من حضرات الخليفة يتعرض فيها إلى مكانته و بعض إجراءاته

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الولي الكريم والصلاة على سيدنا محمد و آله مع التسليم. وبعد، فيقول عبد ربه خليفة المهدي عليه السلام الخليفة عبد الله بن محمد خليفة الصديق أنه قد حصلت

لي حضرة نبوية مبشرة: حضر لي سيد الوجود صلى الله عليه وسلم ومعه المهدي والخضر عليهما السلام ، فجلس سيد الوجود صلى الله عليه وسلم عن يميني واستقبلني بوجهه الشريف وجلس المهدي عليه السلام عن يساري مطرقاً أدباً مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وجلس الخضر عليه السلام من خلفي. فأخبرني صلى الله عليه وسلم في تلك الحضرة أن أعداء الله الحبشة إذا حضروا للحرابة تكون أيديهم مغلولة إلى أعناقهم وأننا منصورون عليهم . وكذلك أخبرني صلى الله عليه وسلم عن التُرك، إن الرعب من جهة المهدية قد تمكن من قلوبهم وإن الإذن في توجيه الأنصار إلى جهات الريف حاصل لي، ثم كبر صلى الله عليه وسلم على الحبشة مرتين فكبرنا معه. ثم أخبرني صلى الله عليه وسلم أن كافة الإجراءات التي صدرت مني كقتل صالح كباشي وولد أبو روف ودارفور وما فعلته مع الشكرية والبطاحين وما أجريته بالبقعة وغيرها فهو صواب. وأخبرني أيضاً أن الله تعالى قد ملكني زمام الكون جميعه، والآن قد جُعِل أمر الكون وأهله في قبضتك فما الذي تختاره لهم ؟ فقلت له: أختار لهم ما أختاره لنفسي. فشكرني على ذلك شكراً كثيراً ودعى لي بخير كثير، وقال لي جزاك الله خيراً مراراً . ثم أخبرني صلى الله عليه وسلم بمدة إقامتي في الدنيا ومفارقتي لها وما سيصير في الكون بيدي وبالوقت الذي ينزل فيه نبي الله عيسى عليه السلام وبانتهاء مدته وما سيصير بعده من التصرفات وبمدة بقاء الإسلام في الأرض وأنه لا يبقى بعد انتهائها على وجه الأرض مسلم. ثم أمرني صلى الله عليه وسلم أن أقري سلامه لجماعة من الأصحاب سماهم لي وكذلك أخبرني صلى الله عليه وسلم في حضرة ثانية أن الله تعالى قد أدخلني في وعد هذه الآية وهي قوله تعالى: "ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلۡأُمُورِ".

وأخبرني صلى الله عليه وسلم بأني أفضل من كل من كان على وجه الأرض الآن بعد المهدي عليه السلام وأن كل أحد في هذا الزمان على وجه الأرض يسعد برضائي ويشقى بعدمه وثم بشاير أخرى يطول شرحها والعلم لله. انتهى والسلام شعبان سنة ١٣٠٥ –١٣ أبريل – ١١ مايو ١٨٨٨ م انتهت الوثيقة.

ويرى الدكتور محمد إبراهيم أبو سليم في تحقيقه لهذه الوثيقة أن الخليفة يتلقى الأمر مباشرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وكانت العادة أن يأخذ عنه بواسطة المهدي أو عنهما بواسطة الخضر. "وتوضح هذه الحضرة مسائل كثيرة كانت تشغل بال الخليفة عبد الله داخليا وخارجياً . فقد كان يخشى من عواقب تحركات الحبشة والقوات المصرية ويبدو أن هذين الأمرين كانا يثيران أذهان الناس . ومن الناحية الداخلية أشار الخليفة إلى إجراءات القمع التي اتبعها مع الكبابيش و الشكرية والبطاحين الخ . وكانت هذه قضايا لها شأن كبير في تلك الأيام . ثم يشير الخليفة إلى بعض خصائص سلطته ومكانته الدينية والغرض من كل هذا هو تركيز سلطته وإضفاء القوة الشرعية لتصرفاته على لسان الرسول".

وعليه فان خطاب الدولة المهدية اختلف اختلافا بينا عن مرحلة الدعوة المهدية وهو ما أسهم في إثارة الفرقة والخلاف بين مكونات الشعب السوداني فانتشرت الحروب الداخلية التي أدت في نهاية المطاف إلى تقويض بنية الدولة وسهولة اختراقها والقضاء عليها من قبل القوات البريطانية.

المبحث الثالث

خطاب المهدية الجديدة

يرجع استخدام اصطلاح المهدية الجديدة إلى عام ١٩١٧ حينما قام السيد ويلز مدير المخابرات البريطانية بصك هذا المصطلح . فقد ظلت الإدارة الاستعمارية البريطانية متخوفة من إحياء الحركة المهدية مرة أخرى حتى بعد هزيمة جيشها في معركة أم درمان في عام ١٨٨٩. لقد أبقت أجهزة الأمن والاستخبارات البريطانية على سياسة القمع والبطش ضد أمراء وشيوخ المهدية في السودان. وقد عاش السيد عبدالرحمن المهدي نجل الإمام المهدي تحت أعين وبصر الحكومة في مدينة أم درمان. بيد أنه استطاع خلال فترة الحرب العالمية الأولى حشد المؤيدين له من أجل الجهاد ضد الدولة العثمانية. وقد سمح له بعد أن وضعت الحرب أوزارها أن يدير ممتلكاته الكائنة في جزيرة آبا في النيل الأبيض، حيث كان والده قد أعلن نفسه من هناك المهدي المخلص والمصلح.

والمهدية الجديدة هي حركة قادها عبد الرحمن المهدي بهدف إحياء التراث المهدوي وقيمه الروحية والوطنية في مواجهة المستجدات بعد هزيمة ١٨٨٩. وهي تستند على

تراث الثورة المهدية وترتبط بها وطنياً وروحياً. ولكنها مهدية جديدة لأنها تستوعب حقائق العصر ذلك أن الانتفاضات المهدوية المسلحة جرى قمعها بالشدة والقسوة والوحشية. يقول السيد عبد الرحمن المهدي: "تعاونت مع الإنجليز علي أساس واضح وهو التطور واستخلاص حقوق الشعب السوداني عن طريق السياسة لا الثورة. والوسائل هي مطالبة الحكومة والضغط عليها لتدريب السودانيين في شئون الحكم والإدارة والعمل علي رفع مستوى الحياة الاقتصادية بإنشاء مشاريع زراعية وتجارية وكانت نصيحتي لمن رفض سياسة الاشتراك في المؤسسات الدستورية أن أمام السودان طريقين أما التطور الدستوري أو طلب الاستقلال بالثورة المسلحة وقلت لهم أني أخشى إن فشلت الثورة المسلحة أن ينتكس تقدم السودان إلي الوراء وأن يجد الإنجليز سبباً للبطش والتنكيل بالشعب السوداني وأني لا أوافق علي الثورة المسلحة لأني لا أريد أن تراق دماء السودانيين هدراً".

وعليه، فإن المهدية، أو بالأحرى المهدية الجديدة، قد تم إحياؤها تحت مظلة حزب سياسي -ديني حديث ، هو حزب الأمة (الذي تأسس في عام ١٩٤٥)، كما أنها قامت على نبذ العنف والتخلي عن التطرف الديني. ولاشك أن الفضل في هذا التحول التاريخي يذهب، أولا وقبل كل شيء، إلى مهندس المهدية الجديدة، السيد عبد الرحمن المهدي (١٨٨٥ – ١٩٥٩)، ومن بعده، حفيده الأكثر تفضيلا، السيد الصادق، (المولود عام ١٩٣٦). ويعد الصادق المهدي، الزعيم الفعلي للمهدية الجديدة منذ عام ١٩٦١، وإن حاول بذل قصارى جهده السير على خطى جده .

١ - الإيمان بمفهوم المهدية

إن مفهوم المهدية الذي ينص على ظهور الإمام المهدي في آخر الزمان ليقف في وجه الظلم ويملأ الأرض عدلا قد وجد معارضة شديدة من بعض اتجاهات الفكر الإسلامي الذي نفى نفيا مطلقا هذا المفهوم، أي نفى كل الدلالات التي تشير إليها الأحاديث الواردة في المهدي. ويستند هذا المذهب إلي أن النصوص الواردة في هذا السياق هي ظنية الورود والدلالة ولا يجوز الأخذ بها في أمور الغيبيات والاعتقاد.

وعلى الرغم من الإقرار بأن كلمة المهدي أو المهدية لم يرد ذكرها في القرآن أو في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم التي وردت في الصحيحين، البخاري ومسلم، فإن الصادق المهدي يعتقد اعتقادا جازما بأن المفهوم إسلامي في حقيقته ومعناه. يقول الصادق المهدي أنه وجد في ثلاثة من كتب الصحاح ثلاثة وعشرين حديثا تتحدث عن المهدي، وهي على النحو التالي: ثلاثة أحاديث في الترمذي، وسبعة في ابن ماجه، وثلاثة عشر حديثا في سنن أبي داود. ومع ذلك فان الفكر السياسي والديني الإسلامي قد فسر هذه الأحاديث انطلاقا من عشر مدارس أساسية هي:

١ - ثلاثة مدارس شيعية:

- الشيعة الإثنا عشرية الذين يرون بأن المهدي هو الإمام الثاني عشر في سلسلة النسب للإمام علي بن أبي طالب وزوجته فاطمة.

- الشيعة السبعية، أي القائلين بالأئمة السبعة وأن الإمام الغائب سوف يظهر يوما ليقيم الدعوة.

- الشيعة الزيدية الذين يعتقدون بالتعدد، أي وجود أحفاد مؤهلين من نسل فاطمة يمكنهم الوقوف في مواجهة الظلم وإقامة العدل. يعني ذلك أن كل إنسان من ذرية الحسين قام ضد الظلم وانتصر للحق فهو المهدي.

ب - أربعة مدارس سنية:

- المهدي المنتظر الذي يخرج آخر الزمان.

- الإمام المجدد في كل عصر مصداقا للحديث: "إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا".

- الإمام الثاني عشر في سلسلة القادة المسلمين العظام، ابتداء من الخلفاء الراشدين الأربعة ومن بعدهم ثمانية أئمة عبر التاريخ، وهو المفهوم الذي طوره ابن كثير حيث روى الحديث "لَا يَزَالُ أَمْرُ النَّاسِ مَاضِيًا مَا وَلِيَهُمْ اثْنَا عَشَرَ رَجُلًا". واعتبر أن منهم المهدي.

- قادة المجتمع المسلم الذين يحملون رسالة الإسلام ، وهو المفهوم الذي طرحه الرازي. ففي تفسيره للآية ٦٩ من سورة النساء"**وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَـٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّـٰلِحِينَ**"، ذكر أن الشهيد هو الشاهد بصحة الدين، والشهداء هم القائمون بالقسط، معضدا قوله بحديث عن علي رضي الله عنه أن الأرض لا تخلو من قائم لله بالحجة . والرازي وإن لم يسم القائم بالقسط أو القائم لله بالحجة مهديا فان دوره يفيد نفس المعنى.

ج- مدرستان صوفيتان:

- مدرسة صوفية غيبية ترى بأن المهدي هو غوث الزمان أو خاتم أقطاب الزمان.

- مدرسة الشيخ محي الدين بن عربي القائلة بأن المهدي هو خاتم الأقطاب والساعد الأيمن للنور المحمدي الذي به قوام الكون.

د- مدرسة فلسفية: وهي مدرسة الفارابي الفيلسوف، فقد تحدث في كتابه الشهير عن أهل المدينة الفاضلة عن مدينة مثالية (طوباوية) رتب أحوالها وجعل لها رئيسا ذا صفات مثالية هو في نظره المهدي، إنه تصوير فلسفي لفكرة المهدي.

وفي حين يشير الصادق المهدي إلى هذه المدارس الفكرية حول المهدية، فإنه يرى بأن تراث المهدية السودانية خلال الفترة (١٨٨١-١٨٩٨)، يشكل مدرسة متميزة تختلف عن المدارس العشرة السابقة في العلامات والصفات الخارقة المرتبطة بظهور المهدي. وعلاوة على ذلك، فان أدب المهدية السوداني يرى بأن المهدى قد تلقى رسالته عن النبي صلى الله عليه وسلم من خلال الرؤية الصوفية، غير أنه يعرف أن المجتمع الإسلامي سوف يعيش حياة أطول من حياته، أي المهدي. ويوجز الصادق المهدي وجهة نظره بشأن المهدية في السودان بقوله: الإمام المهدي في تعاليمه عن دعوته: فصل ما بين المهدية وتوقيتات آخر الزمان، وتخلي عن الأشراط والعلامات التي تبحر فيها الآخرون، وربط بين الدعوة والحاجة الملحة إلى ملء الفراغ القيادي بالجلوس على مقعد الخلافة عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الشاغر. تلك الضرورات الموضوعية اقترنت بتجربة ذاتية هي صدور أمر غيبي له ألزمه

بأداء تلك الواجبات وألزم الأمة بطاعته لتحقيقها إلزاما مخصوصا تنفيذا للإلزام القرآني العام: (وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إلي). يعني ذلك أن تعاليم الإمام المهدي بشأن المهدي والمهدية تشكل مدرسة سنية جديدة هي المدرسة الحادية عشرة في ترتيب المدارس المهدوية الإسلامية.

وتقوم المهدية في السودان وفقا للصادق المهدي على سبع نقاط أساسية هي:

أولا: الدعوة المهدية ركزت على أن إحياء الدين الإسلامي يتوقف على إحياء الكتاب والسنة دعما لأهم مبدأ لدى أهل السنة.

ثانيا: أكدت الدعوة أن للتكاليف والأحكام الإسلامية جذورا روحية تدعيما للمبدأ الأول للتصوف.

ثالثا: ركزت على دور الإمامة في القيادة الدينية توافقا مع أهم مبادئ الشيعة وإن ربطتها بالتأهيل لا بالنسب. وربط الإمامة بعيدا عن النسب بـ "من تقلد بقلائد الدين ومالت إليه قلوب المسلمين" يوافق الأباضية.

رابعا: أكدت ضرورة الحركة في الفقه الإسلامي على أساس (لكل وقت ومقام حال ولكل زمان وأوان رجال). وهو مبدأ يحرص عليه العقائديون الإسلاميون.

خامسا: أحيت فريضة الجهاد. المبدأ الذي يركز عليه الحركيون الإسلاميون.

سادسا: جعلت الولاء لقطعيات الوحي متجاوزة الالتزام بالفرق والمذاهب، جاعلة ما ليس قطعيا محلا للاجتهاد والشورى. مبدأ الصحويين الإسلاميين.

سابعا: همشت دور الصور الجامدة للمهدية وجعلتها مرتبطة بوظيفة إحياء الدين.

٢ - تجديد الفكر الإسلامي

بعيدا عن عقلية الجمود والانغلاق الفكري التي سيطرت على الفكر الإسلامي زمنا طويلا فإن الصادق المهدي يؤمن بأن الإسلام يمتلك أدوات واليات متنوعة للاستجابة للتغيير الاجتماعي. وقد أشار القرآن الكريم إلى خبرات الأمم الأخرى وانجازاتهم الحضارية، وهو ما يعني إمكانية تبني أفكار ومؤسسات ظهرت من رحم خارج الحضارة الإسلامية. وعلى سبيل المثال فإن الخليفة الراشد عمر بن الخطاب قد نقل عن الفرس أنظمة الخراج والدواوين. لقد أثبت الإمام الصادق المهدي في كتابه (الإسلام والتغيير الاجتماعي) أن الإسلام على عكس المفهوم الغربي السائد لم يكن قوة محافظة بل قوة للتغيير ورفض الظلم في العالم الإسلامي عبر التاريخ.

ويذكر الإمام الصادق المهدى أن كثيرا من المسلمين يظنون أن إقامة نظام إسلامي اليوم تعني إقامة نظام للخلافة مطابق لما وصف الماوردي ، وبناء التشريع والأحكام على أحد المذاهب الأربعة. هذا التصور هو الذي أورثه تغلب التقليد في المجتمع المسلم منذ القرن الرابع الهجري ،ذلك التغلب الذي وصفه صاحب جوهرة التوحيد بقوله:

ومالك وسائر الأئمة وأبو القاسم هداة الأمة

واجب تقليد حبر منهم كذا حكى القوم بقول يفهم

وصار الدين نفسه في نظر الكثيرين معرفا بتقليد مذهبهم. قال أبو الحسن الكرخي (حنفي) كل آية وحديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو مؤول أو منسوخ. غير أن ذلك كله يخالف منهج التجديد في الإسلام. قال الإمام أحمد بن حنبل: " من قلة فهم الرجل

تقليده الرجال في دينه ". وعندما هم أبو جعفر بفرض الموطأ على الأمصار قال له الإمام مالك" لا تفعل يا أمير المؤمنين. فقد سبقت إلى الناس أقاويل وسمعوا أحاديث وأخذ كل قوم بما سبق الفهم فدع الناس وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم". و"تراث الإسلام شاهد على الأساليب التي استخدمها المجتهدون والمجددون لاستنباط الأحكام من أصول الشريعة مراعين ظروف الزمان والمكان: فالقياس، والإجماع، والاستصلاح، والاستحسان، والاستصحاب، والتخصيص، ومراعاة المقاصد، ورفع الحرج، ومنع الضرر وغيرها من الأساليب استخدمها المجتهدون بتوسع حينا وباقتصاد حينا لتطوير الأحكام تطويرا أشار إليه الإمام ابن القيم في كتاب أعلام الموقعين بقاعدة سماها : " قاعدة تغيير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأحوال والنيات والعوائد". ولم يقر الشيعة هذه الأساليب وطعنوا في إمكان حدوث الإجماع، وفي حدية القياس. ولكن الشيعة منحوا الإمام صلاحيات كبيرة ، صلاحيات تمكنه من استيعاب حركة الزمان والمكان استنادا إلى علم لدني. ومن الأصوليين من قرر للعقل دورا أساسيا في تبيان الأحكام الشرعية. قال الإمام أبو اسحق الشاطبي في الموافقات (الجزء الثالث): " إن الأدلة الشرعية لا تنافي العقول لأن العقل هو مناط التكليف ولهذا يسقط التكليف عند ارتفاعه. وتكليف العاقل بما ينافي العقل كتكليف غير العاقل بما هو أكبر عبئا وأعظم وزرا وأشد بلاء ". ومعلوم أن المعتزلة فهموا مبادئ الإسلام وتعاليمه وأحكامه فهما عقليا. والتمس الصوفية في الإلهام وسيلة عدوها أفضل وأحكم من سواها لفهم النصوص الدينية.

وقد جعل نجم الدين الطوفي المصلحة أساسا قويا لاستنباط الأحكام واستند في ذلك على قوله صلى الله عليه وسلم: "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ" . قال في حالة معارضة المصلحة لدليل شرعي: " وإن خالف المصلحة دليل شرعي وفقنا بينها وبينه بما ذكرنا من تخصيصه بها وتقديمها (أي المصلحة) عليه بطريق البيان " .

وقال الطوفي: " ولأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام. وباقي الأدلة كالوسائل، والمقاصد، مقدمة على الوسائل " قال الإمام الغزالي: "وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشارع فلا وجه للخلاف في إتباعها. بل يجب القطع بكونها (أي المصلحة) حجة فحيث ذكرنا خلافا فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين. وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى. لذلك قطعنا بكون الإكراه مبيحا لكلمة الردة وشرب الخمر وترك الصلاة والصوم لأن الحذر من سفك الدم أشد من هذه الأمور (المستصفى جزء أول ص ٣١١). إن الذين وقفوا عند التقليد وعطلوا وسائل استنباط الأحكام من الأصول وأداروا ظهورهم للعقل، والإلهام والمصلحة كآفاق يتسع بها شرع الإسلام ضيقوا واسعا وقفلوا فاتحا. لذلك اتهمهم الإمام ابن القيم بقفل دروب الشريعة ودفع الذين أرادوا التنصل من الدين إلى ما أرادوا. قال ابن القيم: "هذا موضع مذلة أقدام ومضلة أفهام فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق وجرؤا أهل الفجور على الفساد وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها. وسدوا على نفوسهم طرقا صحيحة من طرق معرفة الحق فلما رأي ولاة الأمور ذلك وأن الناس لا يستقيم لهم أمر إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة أحدثوا من أوضاع سياساتهم شرا طويلا وفسادا عريضا فتفاقم الأمر".

ولا يخفى أن الجمود، كما يؤكد المهدي، هو مفتاح الاستبداد والطغيان السياسي حيث أنه سهل على الحكام التنصل من ضوابط الشريعة باعتبارها قاصرة فمضوا

يمارسون ألوانا من التحكم والاستبداد. وتضافر الجمود والاستبداد تضافرا قتل حيوية المجتمع السليم فنشأت عقلية كسولة متواكلة أعدت المجتمع المسلم للاستعمار وخلقت فيه على حد تعبير مالك بن نبي عقلية قابلة للاستعمار.

٣ ـ الحرية وحقوق الإنسان

يرى الصادق المهدي أن الحرية هي التي تفتح الباب لعطاء الإنسان وتنمية مواهبه. وأن الحرية وسائر جذور حقوق الإنسان وهي بالإضافة للحرية، الكرامة، والعدالة، والمساواة، والسلام منصوص عليها في دفاتر الوحي الإسلامي، ولكن تجربة المسلمين التاريخية غيبت تلك الحرية فقهيا بالركون للمنطق الصوري في استنباط الأحكام، وفكريا بتغييب العقل البرهاني، وسياسيا بإعطاء شرعية لحكومة المتغلب. وترتكز أطروحة المهدي في ذلك على الأسانيد التالية:

- القرآن حمال أوجه وفيه ما يدل على أن الإنسان مسير: (**وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ**) [التكوير:٢٩] وفيه ما يدل على أن الإنسان مخير: (**وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ**) .كتاب الله بموجب نصه فيه آيات محكمات وأخر متشابهات: "**هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ**" (آل عمران، آية ٧) ولاشك أن آيات الاختيار هي المحكمة وآيات الجبر هي المتشابهة.

- واقع تجربة المسلمين التاريخية غياب حقوق الإنسان وعلى رأسها الحرية في أهم مجالين: المجال الأول الفقهي لأن جمهور الأمة التزم بالقياس والإجماع في استنباط الأحكام وهما يعتمدان منطقاً صورياً بمعنى أن الاستنباطات على أساسهما لا تضيف شيئا للاجتهاد وفهم النصوص على ضوء المستجدات، بل تستنتج منهما. هذا المنطق

الصوري وضع حداً معرفياً (أبستمولوجياً) للفقه. فقد أكمل السلف الاستنباطات الفقهية ولم يبق للخلف إلا التقليد.

- العهد القديم (أي التوراة) فيه دليل على أن بني إسرائيل كانوا يخضعون لتوجيهات رب الجنود ما يعني سلطة ثيوقراطية والملوك كما في عهدي داود وسليمان، يحكمون بصورة مطلقة ويتوارثون الحكم.

- أما العهد الجديد (الإنجيل) فهو عار عن تعاليم اجتماعية، هذا الفراغ ملأته تعاليم القديس بولص فصارت مؤسسة الكنيسة هي الوصية على المسيحيين في كل شئون الحياة وصارت البابوية تمارس سلطة روحية وعقلية وسياسية مطلقة والبابا معصوم وطاعته واجب ديني. ومن هذه الخلفية فإن تعميده للملوك يمنحهم حقا إلهيا. لقد ثارت الحضارة الغربية على هذه المفاهيم بموجب حلقات وعي إنساني: حركة الإصلاح، وحركة البعث، وحركة التنوير. وهي حركات أعلت من مكان الإنسان والعقل والحرية على حساب السلطان الكنسي.

- خضعت بلداننا للاحتلال الأوربي بسبب ركودها وما عبر عنه مالك بن نبي: حالة القابلية للاحتلال. وبعد فترة من الزمان نالت تلك البلدان استقلالها وأقامت دولاً مستقلة تحكمها نظم مستمدة من دول الاحتلال الأم. تلك النظم لم تقو على الاستدامة لأن نظم الحكم فيها لم تجر على النظم الوافدة إليها أقلمة ثقافية واجتماعية. ولذلك تهاوت النظم البرلمانية في البلدان العربية الإسلامية على أيدي نظم مستبدة رفعت شعارات مختلفة ولكنها اتفقت على حرمان شعوبها من الحريات الخمس (حرية العقيدة- حرية التنقل – حرية الرأي- وحرية النشر- وحرية التنظيم).

- يمكن النظر إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨) ثم العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (١٩٦٦) والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (١٩٦٦) وما يتبع هذه المواثيق والمعاهدات من اتفاقيات كثيرة حول حقوق فئات معينة من البشر باعتبارها تمثل منظومة كاملة لحقوق الإنسان وحرياته وتمثل كذلك حوكمة أممية جديدة راعية لحقوق الإنسان ما شجع على تمدد النظم الديمقراطية عبر موجات أربع حتى عمت الجزء الأكبر من المعمورة.

- لا يمكن النظر إلى هذه المواثيق والمعاهدات بحسبانها تمثل غزواً فكرياً وثقافياً وتخترق خصوصيتنا الثقافية. وقد أوضح الصادق المهدي ذلك في عام ٢٠٠٤ في كتاب له عن الإعلان العالمي من منظور إسلامي أوضح فيه تطابق نصوص الإعلان مع النصوص الإسلامية. كما أنه نشر كتابا آخر بعنوان: الإنسان بنيان الله في عام ٢٠٠٩م لإثبات أن المبادئ والأسس التي انطلقت منها منظومة حقوق الإنسان العالمية لا سيما الحريات تتجاوب مع ما في الدفاتر الإسلامية من نصوص.

٤- الحوار الإسلامي -الإسلامي

يعد الصادق المهدي من أبرز الرواد المعاصرين الذين نادوا منذ نجاح الثورة الإسلامية الإيرانية عام ١٩٧٩ بضرورة وجود حوار إسلامي- إسلامي لتسوية الخلافات السياسية والتاريخية والعقائدية بين الشيعة والسنة. يقول المهدي: إن ما يجمع بين الطائفتين، رسالة واحدة، ونبي واحد، وقرآن واحد - هو أكثر بكثير من "الحواجز النفسية والفكرية" التي باعدت بينهما على مدى سنوات طويلة من المرارة والعداء.

وفي تجارب كل من السنة والشيعة على حد سواء بعض الأفكار التي يمكن أن تسد هذه الفجوة التاريخية. فالأردن على سبيل المثال، وهو بلد سني، اعتمد على بعض

المدارس الشيعية في الشريعة الإسلامية، مثل الزيدية و الجعفرية، وذلك عند صياغة قانونه المدني عام ١٩٧٦ . كما أن العديد من علماء الشيعة، مثل الدكتور شريعتي قد رفضوا مفهوم ولاية الفقيه واستعاضوا عنه بمفهوم ولاية الجمهور وهو ما يجعلهم أقرب إلى المفاهيم السنية."

ويبدو أن مبادرات المهدي الخاصة بالتقارب الإسلامي بين السنة والشيعة قد سببت له بعض الانتقادات من الدوائر السنَّيه مثلما حدث أثناء زيارته للعراق عام ١٩٨٦ حيث اتهمه الرئيس صدام حسين بأنه يدعم الفرس المجوس.

إن هذه الإطلالة الكلية على خطاب المهدية الجديدة كما عبر عنه الصادق المهدي حفيد المهدي السوداني الكبير، وزعيم الحزب الديني الأكبر في تاريخ السودان الحديث، تظهر أنه تبنى خطابا حداثيا تنويريا بحيث يمكن اعتباره أكثر اتساقا مع الرسالة الإسلامية. ومع ذلك علينا أن نعترف أنه في بعض الأحيان لم يكن هناك تطابقا بين الصادق المنظر والسياسي. غير أن هذا الانفصام وإن حدث يُعزى لطبيعة بعض القضايا الحساسة والمثيرة وإشكاليات السياسة السودانية المتقلبة. ولاشك أن ذلك لا ينتقص أبدا من مساهمة الإمام المهدي في تجديد الفكر الإسلامي.

الفصل السادس

الخطاب الديني الجهادي

يقصد بالتيار الثوري هنا ذلك النمط الذي يحاول إحداث تغيرات جذرية في بنية كل من الدولة والمجتمع بما يعني إقامة المجتمع الإسلامي أولا بهدف الوصول إلى النظام الإسلامي ثانياً. ويمكن الحديث عن ثلاثة نماذج أساسية لهذا التيار هي : جماعة إخوان نيجيريا بزعامة إبراهيم الزكزاكي وجماعة بوكو حرام النيجيرية وجماعة الشباب المجاهدين في الصومال. وثمة تفسيرات متعددة لتنامي هذا الخطاب الراديكالي الإسلامي في عدد من أنحاء أفريقيا مثل الصومال وأريتريا وكينيا ونيجيريا وجنوب أفريقيا.

ويكاد يتفق معظم المحللين على أن الفقر والفساد والشعور بالاغتراب السياسي تمثل جميعا عوامل تسهم في انتشار الخطاب الإسلامي المتطرف في بعض أنحاء أفريقيا جنوب الصحراء. ويمكن إلقاء اللائمة أيضا على ممارسات الاستعمار الأوروبي خلال القرن التاسع عشر عندما قام بإعادة تخطيط المناطق العرقية بغية تهميش المسلمين، بل وفي بعض الحالات، ترك إرثا مريرا من الصراع الطائفي الداخلي. وقد حرم المسلمون في البلدان التي تهيمن عليها تاريخيا نخبة مسيحية، مثل إثيوبيا وكوت ديفوار، من التمتع بنصيب عادل في السلطة السياسية بالرغم من نسبتهم الكبيرة في تعداد السكان. وثمة من يرى تأثيرا سلبيا لنفوذ بعض الدول العربية والإسلامية مثل المملكة العربية السعودية وليبيا وإيران التي حاولت جاهدة تصدير

رؤاها الخاصة بالإسلام والتي لا تتلاءم بالضرورة مع السياق الأفريقي العام. وعلى أية حال فانه من الخطأ البين إرجاع هذه الظاهرة إلى سبب أو متغير واحد فقط مهما كانت أهميته.

ولا يخفى أن أوضاع عدم المساواة الاجتماعية، والاغتراب والعزلة لبعض الجماعات والتي تتم على أسس دينية أو عرقية تستدعي المزيد من الاهتمام والبحث عند محاولة فهم الخطاب الإسلامي الراديكالي في أفريقيا. ففي تلك الحالات تسهل عمليات التجنيد والتعبئة من خلال كسب مزيد من الأنصار والمتعاطفين من قبل هذه الشرائح الاجتماعية التي تشعر بالظلم والاستغلال.

المبحث الأول

إخوان نيجيريا

لعل الشيخ إبراهيم الزاكزكي **Ibrahim El ZAkzaky** يطرح نموذجاً واضحاً لهذا التيار. وقد ولد الشيخ إبراهيم في ٥ مايو ١٩٥٣ في مدينة زاريا وتلقى تعليمه في المدارس القرآنية التقليدية حتى سن السادسة عشرة. وفي عام ١٩٦٩ التحق بمدرسة زاريا العربية والتي تحولت بعد ذلك لمعهد إعداد معلمي المرحلة الابتدائية. وخلال الفترة من ١٩٧١-١٩٧٥ التحق بمدرسة الدراسات العربية في مدينة كانو. وفي عام ١٩٧٩ حصل على درجة جامعية في الاقتصاد من جامعة أحمدو بللو. ويلاحظ أنه خلال دراسته الجامعية انخرط في النشاط الطلابي وتولى مناصب قيادية في جمعية الطلاب المسلمين. وتحت تأثيرات الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ بدأ الشيخ النضال من أجل إقامة دولة إسلامية في نيجيريا حيث تأثر كذلك بأفكار سيد قطب ولاسيما كتابه معالم في الطريق والذي كان بمثابة المرجع الرئيس لأعضاء الحركة الإسلامية من الإخوان أتباع الزاكزكي.

ومن الجلي أن فكرة سيد قطب عن الانقسام بين الإسلام والجاهلية والصراع بينهما أي بين الدين والكفر قد أسهمت بشكل أساسي في صياغة الفكر السياسي لجماعة الإخوان. ولعل كتابات المفكر الإخواني سعيد حوى قد مثلت هي الأخرى رافداً مهماً لفكر حركة الزاكزكي. بيد أن ارتباط الجماعة بإيران واتهامها بأنها تمثل

إخوان الشيعة رغم إنكار الشيخ إبراهيم ذلك قد أدى إلى حدوث انقسام داخل صفوفها. ومع ذلك حافظت الجماعة ككل على توجهاتها الثورية المطالبة بإقامة الدولة الإسلامية.

ويميل الخطاب الديني الذي يمثله تيار الإخوان إلى التأكيد على وحدة الأمة الإسلامية وأن الصراع الأساسي الذي تخوضه الجماعة هو ضد السلطة الحاكمة ومن ثم يعتبر مطلب الإطاحة بها شرعياً وأساسياً. أما الصراع مع بعض قيادات المجتمع المدني فإنه يدخل في إطار الصراع مع قوى الجاهلية المعادية للثورة الإسلامية.

ويلاحظ على خطاب الإخوان النيجيريين أمرين مهمين، أولهما: التركيز على مفهوم الشهادة **Martyrdom** باعتبارها محورية في فكر الجماعة، فهي تؤدي إلى دخول الجنة مباشرة. والشهادة ضرورية لإقامة الدولة الإسلامية والمجتمع المسلم. ويشرح الشيخ الزاكزكي هذه الفكرة بقوله:

ثمة جوانب ثلاثة تشكل سنة الله مع سائر رسله وأنبيائه. عادة ما يؤمن برسالة الله التي يحملها رسله الشباب والمستضعفين فقط ويقود الأغنياء أغلبية المجتمع للوقوف في وجه الدعوة حيث يقع الصراع بين الفريقين لا محالة، ولكن الله ناصر رسله".

وعليه فإنه طبقاً للزاكزكي لا بد من التضحية بالنفس من أجل أسلمه الدولة والمجتمع. وقد أصدرت الحركة الإسلامية موسوعة لتخليد أسماء شهدائها كما أسست منظمة خيرية لدعم أسر الشهداء.

أما الأمر الثاني فإنه يرتبط بالأعضاء والقيادة. فالأعضاء الجدد ملتزمون بأشياء ثلاثة هي: البراءة والبيعة والولاية. ويشكل تأمل أحد وثائق الحركة الإسلامية بمناسبة مرور ٢٥ عاما علي تأسيسها مدخلا مهما لفهم خصائص وتطورات الخطاب الديني لها ، وقد عرضت هذه الوثيقة في ملاحق الدراسة.

ويمكن من خلال تأمل ودراسة هذا الإعلان الإسلامي للحركة أن نشير إلى بعض الملامح الفكرية والتنظيمية لها:

أولاً: محورية دور القيادة من خلال نظرة أعضاء الحركة للشيخ إبراهيم الزاكزكي باعتباره المؤسس والمعلم حتى أنهم باتوا يخلطون بين القائد والحركة نفسها.

ثانياً: الهدف الأسمى للحركة هو إقامة دولة إسلامية خالصة على أساس مبدأ الحاكمية لله، وعليه فقد رفضت الحركة خطاب الشريعة الإسلامية الذي رفعه حكام الولايات الشمالية بحجة أنه يهدف إلى تحقيق مصالح سياسية آنية.

ثالثاً: الاهتمام بعملية الإصلاح الفكري وتغيير عقول الأفراد. وعليه فإن الحركة تهتم في رسالتها بالفكرة وبالمجتمعات الفكرية أكثر من مجرد اجتذاب المزيد من الأتباع والمؤيدين.

رابعاً: يمثل المكون الجهادي أحد أركان المشروع الإصلاحي للحركة الإسلامية فهي تؤمن بضرورة إعادة تنظيم الصفوف وإقامة التحالفات والاعتماد على النفس من أجل تحقيق الأهداف والغايات العليا.

خامساً: التأثر الشديد بالخطاب الديني الشيعي، وقد اتضح ذلك من إدخال منهج "أهل البيت" ضمن أدبيات الحركة واستخدام الطقوس والرموز الشيعية مثل الاحتفال بأربعينية الحسين ويوم عاشوراء.كما أن زيارة الشيخ إلى إيران بغرض الدراسة وتدعيم علاقاته بالمسئولين هناك يعزز هذا التوجه.

المبحث الثاني

بوكو حرام .. طالبان نيجيريا

من تكفير الدولة إلى تكفير الدولة والمجتمع معا

إن جماعة بوكو حرام **Boko Haram** اضطرت، تحت ضغط الضربات الأمنية التي تعرضت لها في ظل حكم الرئيس الأسبق أوباسنجو، إلى التواري عن الأنظار والعمل تحت الأرض .وفي عام ٢٠٠٦ عادت بوكو حرام مرة أخرى لتعارض مؤسسات الدولة العلمانية، وتطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية في جميع أنحاء نيجيريا.

وتشير كثير من التحليلات إلى أن الفوضى الراهنة في نيجيريا ترجع إلى مقتل زعيم الجماعة محمد يوسف والمئات من أتباعه على أيدي قوات الأمن النيجيرية، عام ٢٠٠٩.فقد توعدت الجماعة بالانتقام، وهو ما أدى إلى وقوع هجمات شبه يومية على أهداف حكومية، وصلت إلى ذروتها بعد انتخاب الرئيس جودلاك جوناثان، في أبريل ٢٠١١. ويكفي أن نشير إلى أن معقل بوكو حرام في ولاية مايدوغوري أضحى مدينة أشباح، نظرا لإجبار كثير من الشركات والمدارس على إغلاق أبوابها.

ولعل من اللافت للانتباه أن أنشطة بوكو حرام العنيفة قد اقتصرت في معظمها على الجزء الشمالي من نيجيريا، ومع ذلك فإنها استهدفت مدينة أبوجا بأبرز هجماتها، وذلك بغية جذب الاهتمام الدولي.وعلى سبيل المثال، هاجم أفراد من الحركة حديقة مزدحمة في أبوجا، يوم ٢٩ مايو/أيار ٢٠١١، أثناء تنصيب الرئيس جودلاك جوناثان. وفي ١٦ يونيو ٢٠١١، نفذت الحركة هجوما انتحاريا على مقر الشرطة في أبوجا، وهو ما أدى إلى مقتل نحو ثلاثين شخصا.

وتشير بعض التقديرات إلى أن جماعة بوكو حرام نفذت خلال عام ٢٠١٤ عدة هجمات أدت إلى مقتل محو ١٥٠٠ شخص، بالإضافة إلى اختطاف المئات من الأشخاص.

لقد حدث تحول فارق في خطاب بوكو حرام منذ أواخر عام ٢٠١٣ حيث انتقلت الحركة من العداء للدولة "الكافرة" إلى العداء لكل من الدولة والمجتمع معا باعتبارهما لا يطبقان شرع الله. وقد اتضح ذلك على سبيل المثال في قيام أعضاء الحركة باختطاف أكثر من مئتي فتاة من تلاميذ المدارس في ولاية بورنو الشمالية. وقد أثارت تصريحات زعيم الجماعة أبوبكر شيكاو ببيع الفتيات المختطفات للنخاسة ردود فعل دولية وإسلامية غاضبة.

نشأة الفكر التكفيري وتطوره في الواقع النيجيري

يمكن القول إجمالا أن حركة الجهاد الأفغاني ضد الاحتلال السوفيتي وظهور حركة المقاومة الإسلامية بزعامة طالبان قد ألهبت مشاعر ووجدان كثير من المسلمين ولا سيما المهمشين منهم. وتشير بعض التقارير العلمية والاستخباراتية أنه قد تم استنساخ نموذج طالبان الأفغاني على الأراضي النيجيرية عام ٢٠٠٢. ففي ذلك العام

ظهرت مجموعة طالبان بوني. إذ قام مجموعة من الشباب الجامعيين وبعض العسكريين السابقين إضافة إلى عدد من أصحاب المهن في شمال نيجيريا بتأسيس تنظيم أهل السنة والجماعة .

ومن اللافت للانتباه أن هذه الجماعة قد اختارت لنفسها معسكرا منعزلا عن الناس أسمته "أفغانستان" حتى تنأى بنفسها عن المجتمع الفاسد، وتعد أعضاءها في الوقت نفسه للانقضاض على هذا المجتمع الكافر من وجهة نظرها وإقامة الدولة الإسلامية في الوقت الملائم. وعلى الرغم من تعدد التفسيرات الخاصة بنشأة هذه الجماعة وفقا لرؤى اجتماعية واقتصادية وسياسية متعددة فإنه لا يمكن تجاهل تأثير أيديولوجية تنظيم القاعدة بزعامة الراحل أسامة بن لادن على صياغة فكر وفلسفة هذه الجماعة الإسلامية المتشددة في الغرب الإفريقي .

وبالتزامن مع هذه التحولات التي شهدها الخطاب الإسلامي في نيجيريا ظهرت مجموعة أخرى بقيادة محمد يوسف، وهي التي عرفت إعلاميا- ولا تزال - باسم بوكو حرام. وقد امتد تأثير هذه الجماعة ليشمل معظم ولايات الشمال النيجيري المسلم مثل بورنو ويوبي وكاتسينا وكادونا وكانو. وقد حملت الجماعة لواء الفكر التكفيري، حيث أخذت على عاتقها مهمة محاربة مؤسسات الدولة الكافرة وسياساتها الفاسدة والعمل من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة دولة الخلافة على الأرض أو الموت دون ذلك .

بوكو حرام وجدلية التكفير

على الرغم من فوضى التسميات التي أطلقت على الجماعة منذ نشأتها عام ٢٠٠٢ فإنها أضحت تعرف على المستويات الأمنية والإعلامية باسم بوكو حرام، وإن

مال البعض إلى وصفهم بأنهم طالبان نيجيريا. ومن الواضح تماما أن الاسم المفضل لأعضائها هو: "جماعة أهل السنة للدعوة والجهاد"كما أعلن أبو بكر شيكاو في أحد خطبه عام ٢٠١٤. وهناك من يطلق عليهم اسم "اليوسفية "نسبة إلى الزعيم المؤسس محمد يوسف، أو جماعة التكفير والهجرة بحسبان أنهم يعتزلون المجتمع الفاسد ويهاجرون بعيدا عنه. ويفضل بعض علماء المسلمين في نيجيريا نعت هذه الجماعة بصفة الخوارج وهلم جرا.

وعلى أية حال فإن أصل تسمية بوكو بلغة الهوسا الذين يشكلون أكثر من ٧٠ في المائة من سكان شمال نيجيريا تعني التعليم الغربي. وعليه فإن الترجمة اللفظية لاسم الجماعة تعني تحريم التعليم الغربي. وتشير المعلومات المتوافرة إلى أن هذه الجماعة تأثرت تأثرا بالغا بنموذج طالبان أفغانستان .فقد تبنت رؤية ضيقة للإسلام، حيث رأت في التعليم الغربي كفرا وانحرافا عن صحيح الدين الإسلامي. ولذلك فإن هذا التعليم يؤدي في المحصلة النهائية إلى إضعاف المجتمع الإسلامي. ومن الطريف أن أحدا في المجتمع النيجيري لم يأخذ دعاوى ومعتقدات بوكو حرام منذ البداية مأخذ الجد. بل إن الجميع كانوا ينظرون إلى أعضاء الجماعة الذين أعفوا لحاهم وارتدوا زيا معينا بازدراء شديد. غير أن تطور الأحداث أثبت بعد ذلك خطأ هذه النظرة غير الواعية لمدى قوة وتأثير جماعة بوكو حرام في نيجيريا وما حولها .

وقد استطاعت الجماعة أن تحشد في سنوات نشأتها الأولى العديد من الأتباع في ولايات بوتشي ويوبي وبورنو، حيث ترك الطلاب جامعاتهم ومدارسهم كما تخلى بعض أصحاب المهن الرفيعة عن إعمالهم وباعوا ممتلكاتهم الخاصة من أجل الانضمام للجماعة والمساهمة في الجهاد في سبيل الله لتخليص الإسلام من براثن النفوذ والهيمنة الغربية .

وتعتمد جماعة بوكو حرام في بناء رؤيتها الفكرية على ركائز ثلاثة أساسية:

أولها: تحريم التعامل مع مؤسسات الدولة القائمة لأنها فاسدة وكافرة. فالنظام المصرفي يقوم على أساس الربا والإسلام يحرم الفائدة. كما أن الضرائب والقوانين الوضعية الأخرى مثل قوانين الأراضي تخالف شرع الله.

أما الركيزة الثانية فإنها تتمثل في تحريم التعليم الغربي لأنه غير إسلامي ويخالف تعاليم الإسلام. وعلى سبيل المثال السماح بالاختلاط بين الأولاد والبنات في المؤسسات التعليمية أو القول بنظرية النشوء والارتقاء التي ترى أن أصل الإنسان يرجع إلى فصيلة القرود.

وعليه فإن الركيزة الثالثة في فكر جماعة بوكو حرام تتمثل في الهروب من كل هذه الرذائل التي يموج بها المجتمع الكافر والهجرة إلى مواقع بعيدة ومنعزلة عن المدن .

الطريق إلى دولة الإمارة

يمكن القول إن الشخصية الكاريزمية للشيخ محمد يوسف قد مثلت منعطفا مهما في تطور فكر جماعة بوكو حرام وسعيها لتأسيس الدولة الإسلامية. فقد عمد الرجل من خلال خطابه الإسلامي إلى محاولة رسم ملامح دولة إسلامية "متخيلة "داخل الدولة النيجيرية وذلك على النحو التالي :

- قطع الروابط مع مؤسسات الدولة وإداراتها المختلفة على المستويات كافة. فقد قام الشيخ يوسف نفسه بفك ارتباطه رسميا مع حكومة ولاية يوبي عام ٢٠٠٦ وقد أصدر مجلس شورى الجماعة بيانا يحرم فيه على الأعضاء دعم وتأييد الحكومة نظرا لأن هياكلها ومؤسساتها وأنظمتها الرسمية تتناقض ومبادئ الشريعة الإسلامية .

- بناء نظام إعلامي مستقل وخاص بالجماعة. وقد استخدم الشيخ يوسف براعته في الإلقاء والخطابة وقام بتوزيع تسجيلاته الصوتية على المريدين والأتباع. كما أنه استطاع تأسيس مسجد ابن تيمية ليكون منطلقا لنشر دعوته وأفكاره .
- تأسيس مجموعة من المؤسسات والإدارات الإسلامية المستقلة مثل مجلس الشورى وهيئة الحسبة ومجالس النقابات والألوية العسكرية ومزرعة كبيرة فضلا عن وجود هيئة لتمويل المشروعات الصغيرة. وقد قام الشيخ محمد يوسف بمهمة الفصل في المنازعات بين أعضاء الجماعة .
- بناء تسلسل للقيادة والإدارة حيث تم تعيين أمير لكل ولاية من ولايات نيجيريا الشمالية، إضافة إلى بعض دول الجوار مثل تشاد والنيجر .وكان هؤلاء الأمراء يدينون بالولاء والطاعة التامة لأمير الجماعة .

ويمثل أواخر تموز (يوليو) عام ٢٠٠٩ اتجاها تصعيديا خطيرا من قبل جماعة بوكو حرام تجاه الدولة النيجيرية. إذ قتل مئات الأشخاص في سلسلة من أعمال العنف في ولايات بوتشي وكانو ويوبي وبورنو. كما أنه تم قتل الشيخ محمد يوسف مؤسس الجماعة وزعيمها الروحي بطريقة وحشية بعد اعتقاله في مركز للشرطة في ٣٠ تموز (يوليو) ٢٠٠٩ .

والمثير للانتباه حقا أن المواجهات العنيفة بين جماعة بوكو حرام وقوات الأمن النيجيرية لم تهدأ منذ ذلك الحين. فقد سجلت الشرطة النيجيرية العديد من حوادث الاغتيال والهجمات العنيفة التي قامت بها جماعة بوكو حرام ضد أهداف وشخصيات حكومية. بيد أن الهجوم الانتحاري في ١٦ يونيو ٢٠١١ على مركز الشرطة في أبوجا يمثل علامة فارقة وتحولا نوعيا، حيث أنه الأول من نوعه في تاريخ نيجيريا الحديث.

ويمكن القول بأن وضع حركة العصيان المسلح لجماعة بوكو حرام في إطارها النيجيري العام يطرح جملة من القضايا والعوامل التي من خلالها يمكن تقديم رؤية أكثر شمولية وعمقاً للتفسير والتنبؤ. ومن ذلك:

١- إشكالية الديني والسياسي: إذ يمكن النظر إلى نيجيريا باعتبارها نموذجاً مصغراً للواقع الأفريقي العام، وما ينطوي عليه من تعدد في الأديان والأعراق والثقافات. وطبقاً لبعض التقديرات الحديثة، يبلغ تعداد البلاد نحو ١٧٧ مليوناً نصفهم من المسلمين ونحو ٤٠% من المسيحيين، في حين لا يزال نحو ١٠% يؤمنون بالديانات التقليدية.

وقد أضحى الخطاب الديني بشقيه الإسلامي والمسيحي بعد الاستقلال أحد أدوات التعبئة والتنافس على السلطة، وهو ما أضفى على علاقة الدين بالسياسة طابع التعقيد والتشابك الشديد في ظل الانقسام الحاد الذي تطرحه الخبرة النيجيرية.

ومن الملاحظ أن ثلث الولايات النيجيرية الـ٣٦ قد أقرت وطبقت الشريعة الإسلامية في العقد الماضي، وعليه فإن مطالبة بوكو حرام بتوسيع نطاق تطبيق الشريعة ما هو إلا صرخة احتجاج ضد منظومة القيم السائدة والتي تعكس واقعا إثنيا منقسما.

٢- تأثير الخطاب السلفي المعاصر: يمكن أن نجد بعض التأثيرات الفكرية والحركية لما تشهده الساحة النيجيرية اليوم في تقاليد خطاب الشيخ أبو بكر جومى الذي شغل منصب كبير القضاة في الشمال النيجيري، وحركته الدينية التي أسسها في السبعينيات وهي جماعة إزالة البدعة وإقامة السنة.

ومن اللافت للنظر أن هذه الجماعات دخلت في صدام ومواجهات فكرية مع الطرق الصوفية التي تعد أبرز مكونات النسيج الديني للمجتمع المسلم في نيجيريا. وعليه فإن هذا الموروث الفكري والحركي للتقاليد السلفية في الشمال النيجيري وبعض دول الجوار في الغرب الأفريقي كان له ولا شك تأثير بالغ علي خطاب بعض حركات الاحتجاج الإسلامي الراهنة في نيجيريا. وربما يفسر ذلك لجوء البعض إلى إطلاق اسم أهل السنة والجماعة على حركة بوكو حرام.

٣- فساد مؤسسات الدولة النيجيرية. لقد أضحت الدولة النيجيرية التي عانت من تدخلات العسكر في السياسة واستغلال الوظيفة العامة لتحقيق التراكم الرأسمالي، أقرب إلى نموذج الدولة الفاشلة. فالدولة رغم ثروتها النفطية الهائلة تعاني من انتشار الفقر والبطالة وسوء توزيع الثروة. وقد دفع ذلك بالبعض إلى حمل السلاح والدخول في مواجهة عنيفة مع السلطة الحاكمة. ويمكن الإشارة في هذا الخصوص إلى جماعات المعارضة المسلحة في دلتا النيجر الغنية بالنفط.

ويلاحظ المشاهد لأي مدينة نيجيرية من تلك المدن التي وقعت فيها أعمال العنف أعداد خريجي المدارس الثانوية والجامعات العاطلين عن العمل والذين يتسكعون في الطرقات. وفي المقابل فإن ثمة أقلية متميزة تتباهى بمظاهر الثراء الفاحش حيث تمتلك السيارات الفارهة والبيوت المنيفة. وباختصار فإن المجتمع المحلي في نيجيريا يفتقد القيادة الوطنية الصالحة والتي تمتلك رؤية للمستقبل.

٤- المؤثرات الخارجية: لا شك أن بروز بعض نماذج الإسلام السياسي المعادية للغرب ولمؤسسات الدولة المدنية الحديثة والمطالبة بتأسيس دولة الإمارة الإسلامية وفقاً لرؤية إسلامية معينة مثل نموذج طالبان والشباب المجاهدين، قد ألهم عدداً كبيراً من الشباب النيجيريين الذين عبروا عن استيائهم من واقعهم المعاش بالإنخراط في حركات العصيان الديني.

لم يكن بمستغرب إذن أن يجد خطاب تنظيم القاعدة بزعامة أسامة بن لادن أو خطاب داعش آذاناً صاغية من قبل شباب كثر في الشمال النيجيري.

وصفوة القول أن جذور حركة العصيان المسلح التي قام بها شباب بوكو حرام في شمال نيجيريا، ترجع إلى الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي يشهده المجتمع النيجيري منذ الاستقلال.

ولعل السؤال الذي يطرح نفسه هنا يتعلق بإمكانيات التعامل مع جماعة بوكو حرام في الواقع النيجيري المعقد والمتشابك. إنها مسالة تتجاوز الرؤية الأمنية الضيقة وترفض الحلول التي تتبناها المؤسسة الأمنية في نيجيريا.أضف إلى ذلك فإن بوكو حرام لا تمثل في جوهرها حركة احتجاجية تطالب بإعادة توزيع الثروة والسلطة مثلما هو الحال بالنسبة لحركات التمرد المسلح في منطقة دلتا النيجر الغنية بالنفط. إنها حركة إسلامية تتبنى فهما ضيقا للغاية لتعاليم الإسلام وترفض الاعتراف أصلا بمفهوم الدولة المدنية القائمة في البلاد. فما هو العمل في ظل هذا المأزق الذي تطرحه هذه الحركة التكفيرية التي تجد أمامها آذانا صاغية بين آلاف الشباب النيجيري؟

أحسب أن تفشي الفساد وسوء الإدارة وانتشار البطالة يؤدي إلى وجود المناخ الملائم لنشر هذه الأفكار والمعتقدات. وعليه يصبح الأخذ بمبادئ الحكم الصالح التي تقوم على المساءلة والشفافية أحد الحلول الإستراتيجية بعيدة المدى. ويطرح الناشط الحقوقي شيهو ساني ضرورة تأسيس وزارة جديدة للسلم الأهلي والوئام الديني في

نيجيريا، إضافة إلى إصدار اعتذار رسمي عن جريمة مقتل زعيم الجماعة محمد يوسف ورفاقه أواخر عام ٢٠٠٩، حيث تمت هذه الجريمة خارج نطاق ولاية القضاء النيجيري.، وهو الأمر الذي أسهم في تفاقم حدة المواجهات العنيفة بين أعضاء الجماعة وأجهزة الأمن النيجيرية .

إن خطورة جماعة بوكو حرام تكمن في إمكانية تجاوزها الإطار الجغرافي الوطني لتشمل النطاق الإقليمي العام لغرب إفريقيا ككل، حيث تعاني المنطقة من ضعف استراتيجي وأمني بالغ. عندئذ يمكن الحديث عن تفجير غرب إفريقيا المسلمة التي تعاني أصلا من كثرة بؤر التوتر والصراع. ولعل أحد مكامن الخطورة الأخرى في هذا التطور الذي شهدته الساحة النيجيرية هو وجود جماعات راديكالية أخرى تؤمن بإقامة الدولة الإسلامية عن طريق الثورة والعنف المسلح. ونعنى بذلك حركة إخوان نيجيريا بزعامة الدكتور إبراهيم الزاكزكي التي أسلفنا الحديث عنها.

المبحث الثالث

الشباب المجاهدين وحلم الإمارة في الصومال

لم يكن اسم الشباب مطروحا على نطاق واسع في الأدبيات الصومالية حتى عام ٢٠٠٧. وتشير بعض الدراسات أن تأسيس حركة الشباب الصومالية يرجع إلى عام ٢٠٠٤ حينما قام مجموعة من الشباب الذين تلقوا تدريبا عسكريا في أفغانستان بعقد مؤتمر في لاس عنود شمال الصومال من أجل تنظيم جماعة سلفية جهادية. وعادة ما كانت توصف هذه الجماعة في البداية بأنها الجناح العسكري للمحاكم الإسلامية خاصة في فترة استيلاء قوات المحاكم الإسلامية على أغلبية أقاليم الصومال بما في ذلك العاصمة مقديشيو في النصف الثاني من العام ٢٠٠٦ . غير أن الغزو الأثيوبي للصومال وهزيمة قوات المحاكم الشرعية وانسحاب قيادتها خارج الصومال، وتحالفها مع المعارضة الصومالية في مؤتمر أسمرا المنعقد في سبتمبر ٢٠٠٧، كان سببا وراء انشقاق حركة الشباب الصومالية عن المحاكم متهمة إياها بالتحالف مع العلمانيين والتخلي عن الجهاد في سبيل الله.

وقد تولى مهمة قيادة الحركة في مراحلها الأولى آدن حاشي عيرو المكنى أبو حسين الأنصاري إلى أن قتل في غارة جوية أميركية في مايو/ أيار ٢٠٠٨ حيث كان مطلوبا من قبل السلطات الأمريكية نظرا لاتهامه بالضلوع في تفجير سفارتيها في نيروبي ودار السلام سنة ١٩٩٨ .ولعل من أبرز شخصيات حركة الشباب الصومالية الناطق الرسمي باسمها الشيخ مختار روبو المكنى أبو منصور .وعادة ما توصف حركة الشباب المجاهدين بأنها حركة سلفية جهادية تهدف إلى إقامة دولة إسلامية، كما تصف الحركة في بياناتها الحكومة الصومالية بالمرتدة .

إن حلم الإمارة الإسلامية ووجود محاربين أجانب في صفوف حركة الشباب المجاهدين في الصومال قد عزز من الاعتقاد القائل بأننا أمام نموذج طالبان آخر في منطقة القرن الأفريقي، غير أن واقع الحال يؤكد أن ما يحدث هو في جوهره نوع من الاحتجاج والتمرد الذي تحركه أجندات سياسية بالأساس، ويؤكد ذلك تبني الشباب المجاهدين أسلوب الهجمات الانتحارية للتخلص من الخصوم السياسيين كما حدث مرارا في تفجيرات مقديشو وكمبالا والتي كان من بين ضحاياها عدد من الوزراء الصوماليين في حكومة شيخ شريف.

ويلاحظ أن ديناميات الصراع في الصومال علي الرغم من طابعها العبثي والفوضوي في أغلب الأحوال منذ عام١٩٩١ . قد شهدت تحولا مهما بعد الغزو الأثيوبي للصومال عام ٢٠٠٦، إذ لايخفي أن الصومال، الذي تشكل الخطوط العشائرية وعلاقات الدم الأساس الذي يحافظ علي لحمته وتجانسه، يتسم بتبني نمط

من الإسلام المعتدل وإن كان بمسحة صوفيه عامة. بيد أن حركة الشباب المجاهدين جاءت برؤية جامدة وتفسير ضيق لتعاليم الإسلام، وهو الأمر الذي جعل البعض يقارب بينها وبين نموذج طالبان في أفغانستان. وعندما كان الشباب يسيطرون علي معظم مناطق جنوب الصومال فإنهم فرضوا تلك الرؤية المتشددة للإسلام مما جعل العامة والبسطاء من الصوماليين يضيقون بهم ذرعا. ولا أدل علي ذلك من قيام إدارة حركة الشباب المجاهدين في مدينة كسمايو بتحويل كنيسة كاثوليكية قديمة إلي مسجد فضلا عن تحطيمهم لمراقد ومقابر بعض مشايخ الصوفية المعروفين في المدينة بحجة أنها تتنافي وتعاليم الإسلام.

لقد أضحي التطور الحاصل في ديناميات الصراع يتمثل في ظهور متغير الدين من خلال جماعات الإسلام السياسي التي تنطلق من رؤيتها الإسلامية وتتخذها أساسا للتغيير المنشود في الواقع الصومالي.وطبقا للأستاذ محمد الأمين الهادي فإن منطلقات حركة الشباب المجاهدين تتمثل في الآتي:

- رفض مبدأ الديمقراطية والحكم البرلماني واعتبار المؤسسات التي تأتي من خلالها مؤسسات كفرية بحتة.
- الجهاد المسلح ماض إلى يوم القيامة ولذلك سيتواصل ولن يقف عند حد معين.
- السعي إلى تحرير جميع الأراضي الصومالية حتى الأقاليم التي تحتلها أثيوبيا وكينيا منذ ما قبل الاستقلال بالجهاد المسلح.

- مواصلة الجهاد بعد ذلك لتحرير جميع المسلمين في، شرق أفريقيا وفي العالم أجمع.
- عدم الاعتراف بجميع المؤسسات والمنظمات الدولية واتخاذها عدوا.
- عدم الاعتداد بمفهوم الوطن والمواطنة وبناء عليه لا يوافقون على الحدود المرسومة بين الدول.

ونتيجة لذلك تفتح معسكرات الشباب لجميع المقاتلين من جميع أقطار العالم ليقاتلوا معهم لتحقيق الهدف الذي يؤمنون به."

وبعد انتخاب شيخ شريف رئيسا انتقاليا للصومال في يناير ٢٠٠٩ بمقتضي اتفاق جيبوتي للمصالحة الوطنية في الصومال حدثت حالة من الاستقطاب الحاد في ساحة الصراع الصومالي، فقد أضحي يدور بالأساس بين جماعات إسلامية تتبني رؤى وقناعات أيديولوجية متباينة. وتعد حركة الشباب المجاهدين أقوي جماعة مسلحة ومدربة تدريبا عإليا في الصومال. وتخضع الحركة في بنيتها التنظيمية والعقائدية لنظام دقيق وصارم كما هو الحال بالنسبة للتنظيمات الجهادية التي تسلك طريق التغيير العنيف.

ومن الناحية العملية تتألف الحركة من مجموعة من الخلايا تغطي كل منها منطقة معينة، وهي تخضع لقيادة مستقلة، وتسمح سياسة الحركة لكل قائد عسكري بأن يتولي إدارة الأقاليم المحررة وفقا لإستراتيجيته العسكرية ورؤيته الخاصة. ولعل ذلك يمثل احدي نقاط القوة لهذه الحركة، حيث أن غياب القيادة العليا في التنظيم لا تؤثر تأثيرا حاسما علي قوة الحركة وفعاليتها.

وإذا نظرنا للحركة من الناحية الرأسية لوجدنا أنها تنقسم إلي فرعين أساسين: أولهما هو جيش العسرة والذي يمثل الجناح العسكري، أما الثاني فهو جيش الحسبة والذي يمثل الذراع الإدارية المسئولة عن فرض النظام والقانون في المناطق التي تخضع لسيطرة الحركة. وتشير بعض التقارير الإستراتيجية الغربية إلي وجود بعض المقاتلين الأجانب ولاسيما من الولايات المتحدة وأوروبا ووسط آسيا حيث يحاربون في صفوف الشباب المجاهدين.

ويمكن القول أن الشباب المجاهدين ينظرون إلي أنفسهم باعتبارهم حركة تحرر وطني ذات قناعات أيديولوجية إسلامية. صحيح أن الحركة تضم في صفوفها من يهدف إلي الحصول علي مكاسب اقتصادية أو سياسية أو حتي محاربة قوات الحكومة الانتقالية التي توصف بأنها تدافع عن المصالح الإثيوبية والغربية في الصومال إلا أن أغلبية أعضائها يؤمنون بالإيديولوجية الإسلامية الجهادية التي تسعي إلي إقامة دولة الخلافة في الصومال وتحارب أعداء الإسلام وتقاوم آثار النفوذ الغربي.

وتسعي الحركة كذلك إلي إحداث تغيرات ثورية في بنية المجتمع الصومالي بحيث يتم تجاوز بنيته العشائرية والقبيلة من خلال توظيف المفاهيم الإسلامية حسب فهم الحركة. لقد حافظ الشباب المجاهدون علي نفس إستراتيجية المحاكم الإسلامية من خلال الاعتماد علي نظام المحاكم الشرعية لفرض النظام والقانون وسد فراغ السلطة وتقديم الخدمات الاجتماعية والاقتصادية للمواطنين.

علي أن الساحة الصومالية شهدت تحولا فارقا منذ أوائل عام ٢٠٠٩، حيث قررت حركة أهل السنة والجماعة . وهي حركة صوفية مسلحة. الوقوف في وجه مقاتلي الشباب المجاهدين، وتمكنت من طردهم وإبعادهم عن كثير من المدن في وسط الصومال، وبدورهم قام أهل السنة والجماعة، من خلال التعاون مع مسئولي الأمم المتحدة ووجهاء العشائر المحليين بإدارة المناطق التي تحت قبضتهم، مستفيدين من دعم وتأييد السكان المحليين. ويمكن القول إجمالا أن دخول أهل السنة والجماعة في خضم الصراع الذي تشهده الصومال يحمل العديد من الدلالات والآثار التي تقوض دعائم سلطة الشباب المجاهدين، كما يمكن في الوقت نفسه أن يشكل خطورة علي الحكومة الصومالية الانتقالية في المدى البعيد. ونستطيع الإشارة إلي دلالتين مهمتين:

أولا: أن سيطرة الشباب المجاهدين علي مناطق واسعة في جنوب ووسط الصومال وبعض أحياء العاصمة مقديشو لا يعني بالضرورة مدي قوة وتأثير أفكار هذه الحركة وجاذبيتها لدي المواطنين الصوماليين. إنها تعكس حالة الفراغ التي تعيشها الصومال وعدم وجود أي قوة حقيقية تمثل تحديا لها. ويري البعض أن سلطة الشباب المجاهدين وقوتهم العسكرية تعتمد بالأساس علي ضعف وعدم فعالية الحكومة الانتقالية التي لا تحظي إلا بدعم المجتمع الدولي. ومن جهة أخري فإن المقومات التي اعتمدت عليها حركة الشباب المجاهدين في كسب التأييد الشعبي لم يعد لها وجود، فالاحتلال الإثيوبي قد انتهي بانسحاب آخر جندي أثيوبي من الصومال، كما أن الحكومة الصومالية قد أقرت وطبقت قوانين الشريعة الإسلامية وربما يدفع ذلك كله إلي إضعاف وعدم مصداقية الخطاب الذي تطرحه حركة الشباب المجاهدين بما يؤدي في النهاية إلي تقويض سلطتها في المجتمع الصومالي.

ثانيا: أفضت السياسات المتشددة للشباب المجاهدين المتعلقة بتطبيق الحدود بصورة حرفية مثل الرجم والجلد علي تراجع التأييد الشعبي بشكل مستمر. وقد تم التعبير عن الغضب الشعبي بصورة علنية ومتكررة، وعلي سبيل المثال خرج آلاف الأشخاص إلي الشوارع في مارس ٢٠١١ احتجاجا علي قرار الشباب بتحريم نبات القات. والرأي عندي أن الشباب المجاهدين وقعوا في خطأ بالغ من خلال مبالغتهم في إجراءات الترهيب والتعذيب بحق مناهضيهم، وقد ظهر ذلك بجلاء من خلال تبني أسلوب العمليات الانتحارية وأعمال الاغتيال لبعض كبار الشخصيات السياسية والعشائرية.

ويمكن استنباط عدد من الملامح العامة التي تميز الخطاب الإسلامي لحركة الشباب المجاهدين من خلال قراءة حوار مع الشيخ مختار روغو، الناطق الرسمي باسم الحركة أوائل عام ٢٠٠٩ وذلك على النحو التالي:

أولا: التأثير الواضح والكبير لخبرة الجهاد في أفغانستان والعداء للولايات المتحدة وهو ما يعني محاولة إعادة إنتاج النموذج الطالباني في الصومال. يقول الشيخ مختار: حركة الشباب المجاهدين تأسست في وقت ليس ببعيد بعد عودة بعض الناس من القتال في أفغانستان وهزيمة دولة طالبان. إذ اجتمع بعض الرجال من الحركات الإسلامية الموجودة في الساحة ، وكانوا يشعرون بتقصير لدى تلك الحركات خاصة فيما يتعلق بالجهاد. كانت هناك حركات إسلامية صومالية حاولت الجهاد ولكنها اصطدمت بعراقيل كثيرة فأوقفته. رجال تلك الحركات الذين شاركوا في تلك المحاولات

اجتمعوا وقرروا تشكيل حركة جهادية دعوية توازن بين الدعوة والجهاد. هذا الأمر تحقق وبارك الله تلك الجهود وأفشل أولئك الرجال مخططات كفرية كثيرة غزت هذا البلد. اختار الله كثيرا من رجال هذه الحركة شهداء، أكثر من عشرة من المؤسسين لهذه الحركة هم اليوم في عداد الشهداء منهم أخونا شيخ إبراهيم حاج وأخونا أبو قتيبة وأخونا معلم آدم حاشي عيرو وأخونا عمر الطويل أبو جبل، كثيرون ممن حضروا المؤتمر التأسيسي للحركة استشهدوا ومن بقي منهم حيا يسعى لأن يموت على ما مات عليه الأولون. المعارك الأولى التي تعرف من خلالها الشعب على حركة الشباب المجاهدين كانت معارك محاربة الإرهاب التي كان يقودها أمراء الحرب التسعة أولئك الذين اتفقوا مع الأمريكان. كان هؤلاء يعملون في ذلك الزمن على اختطاف الإسلاميين وتسليمهم إلى الإدارة الأميركية عبر مكاتب لها في جيبوتي، من بينهم اثنان اختطفا من منزل آدم عيرو واحد منهم موجود الآن ويشارك في الجهاد والآخر مسجون في هيرغيسا، بعد أن تمادى هؤلاء بالمتاجرة بالمسلمين قرر المجاهدون مقاتلتهم وهاجموا المطارات التي كانت تستخدم لهذه الأغراض وخلصوا من كانوا بأيديهم سالمين، بعد ذلك بدأت العملية المشتركة التي قمنا بها مع المحاكم الإسلامية وكان الدعم الشعبي قويا في حسم المعركة وبعد تلك العمليات صارت الحركة مشهورة في الساحة". ويبدو من هذا النص تعاون الشباب المجاهدين منذ البداية مع اتحاد المحاكم الإسلامية وهو ما دعا البعض إلى القول بأن الشباب كانوا يمثلون الذراع العسكرية للمحاكم.

ثانيا: الارتباط الفكري والمنهجي بين الشباب المجاهدين وتنظيم القاعدة. ويوضح الشيخ مختار هذه العلاقة بقوله :علاقتنا بهم هي علاقة المسلم بأخيه المسلم، ومن صميم عقيدة المسلم الولاء والبراء، أن نبتعد عن الكفار وأن نتواصل مع جميع المسلمين ونحبهم. هذه هي علاقتنا معهم، يدعون لنا وندعو لهم ،وفي بعض الأحيان ينشرون في الإنترنت استشارات نستفيد منها كثيرا أو رسائل يرسلونها عبر الإنترنت نفرح بها كثيرا جدا.... لا يوجد لدينا علاقة قريبة بحيث يكونون منا أو نكون منهم، لكن هم منا ونحن منهم عندما ننظر إلى أنهم مسلمون مجاهدون وأن عدونا واحد، يقاتلون الأميركيين ونقاتلهم، يقاتلون كفارا آخرين ونقاتلهم، يريدون تطبيق شريعة الله على الأرض ونحن كذلك، نرفض تلك الحدود الوهمية التي تمنع العراقي أن يصل الأردن والسعودي أن يصل اليمن وندعو إلى رمي هذه الأوراق الوهمية التي صنعها الاستعمار ونطالب بتوحيد البلدان الإسلامية وهم يريدون ذلك أيضا. هذا كل ما في الأمر لكن تنظيميا لسنا منهم ولكننا نحبهم كثيرا".

ثالثا: تتمثل أولويات الحركة في تطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة دولة الخلافة على الأرض. يقول الشيخ مختار:" ما تبنى عليه الشريعة الإسلامية هو الكتاب والسنة والإجماع والقياس. نحن نتمسك بكل هذه الأشياء كما هي. أما كيف نحقق إعادة الخلافة الإسلامية فذلك عبر الدعوة والحسبة والجهاد. نبين للناس الطريق الصحيح ونزيح كل من يقف أمام هذه الدعوة ونعيد الخلافة الإسلامية وبوادر هذا الأمر ظاهرة الآن وفي بيدوا تطبق لشريعة الله...أنا أصلح مدينة بيدوا وأحقق فيها

شريعة الله ثم أنتقل بعدها إلى دينصور وهي من مدن إقليم باي وأصلحها أيضا، وهكذا. عندما تريد أن تتسلق شجرة فأنت تبدأ من الجذع ولا تتسلق الأغصان".

رابعا: رفض مفاهيم العلمانية والديمقراطية :"يقول الله تعالى {وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ} [البقرة:٤٢]. نهى الله أن نخلط الحق بالباطل، لا توافق بين دولة إسلامية ودولة ديمقراطية، والديمقراطية عندنا كفر. الديمقراطية تقول الحكم للشعب يفعل ما يريد، والله يقول إن الحكم إلا لله، شتان ما بين الأمرين، هذا توحيد وذاك كفر، حق وباطل لذا لا يمكن الخلط بينهما، نحن نريد شريعة الله خالصة من كل الشوائب والدواخل".

خامسا: رفض وجود قوات حفظ السلام الأفريقية في الصومال حيث ينظر إليها بأنها قوات كافرة. يقول الشيخ روغو:"إن قوات حفظ السلام الأفريقية هم أعداء الله وهم والله أشد ضررا من الإثيوبيين. تعرفون كم اقترفوا من إبادة جماعية ضد المدنيين . يقولون إنهم يحافظون على السلام وهم يخربون السلام. عندما كانت القوات الإثيوبية تقوم بالمجازر البشعة في مقديشو كانوا يراقبون ولم يقولوا يوما أوقفوا هذه الأعمال بل كانوا يقدمون لهم الدعم وقدموا لنظام الردة (الحكومة الصومالية الانتقالية) سيارات وعتادا كثيرا لذا فهم أعداء ولا بد أن يخرجوا من بلادنا. لم نذهب إلى بلادهم ولم نحتلهم وإلا فالهجمات ستتوالى عليهم، هناك عمليات استشهادية جاهزة لنا سننفذها قريبا بإذن الله تعالى فليرحلوا عن بلدنا".

وأيا كان الأمر فان التحالف الهش بين الشباب المجاهدين والحزب الإسلامي تحت زعامة الشيخ حسن ضاهر عويس قد يفضي إلي إحداث تحولات كبري في فكر الإسلاميين الصوماليين، وهنا يمكن الحديث عن ظهور حركة إسلامية أكثر برجماتية يقودها رئيس مجلس شوري المحاكم الإسلامية سابقا.

يمكن الخلوص إذن إلى القول بأن التيار الإسلامي التجديدي في أفريقيا ليس حديثاً وإنما هو يرجع إلى تقاليد الحركات الإصلاحية القديمة التي ظهرت حتى تحت عباءة البنية الصوفية التقليدية. وقد استمرت هذه العملية الإصلاحية بخطابها التجديدي على الرغم من تنوع وتعدد مصادرها الفكرية حتى اليوم. فثمة خطاب إصلاحي يعتمد على مرجعية صوفية ذات بعد شعبي أفريقي ويقابله خطاب آخر راديكالي مناهض له ويعتمد في الغالب على مؤثرات خارجية (عربية أو آسيوية أو إيرانية) لكن السمة الواضحة للخطاب الإسلامي التجديدي في أفريقيا خلال القرن العشرين هي معاداته للصوفية.

وقد اتسم الخطاب التجديدي بطرح قضايا معينة مثل رفض بعض جوانب علمانية الدولة الأفريقية ما بعد الكولونيالية ولا سيما ما يتعلق منها بالجانب الديني. كما انشغل هذا الخطاب بقضايا التعليم الإسلامي وضرورة تطويره بالإضافة إلى دعم حركة إنصاف المرأة المسلمة وتمكينها في المجتمع.

وعلى الرغم من أهمية دراسة المؤثرات الخارجية لفهم طبيعة الخطاب التجديدي في أفريقيا فإن العوامل المحلية أي السياق الداخلي الذي يحكم هذه الحركات الإصلاحية

تظل هي المحدد الأساسي في الحكم على مدى نجاح أو فشل هذا الخطاب. وعلى سبيل المثال كيف نفسر نجاح بعض الحركات الإصلاحية التي تبنت خطاباً تجديدياً في دول مثل نيجيريا والسودان وزنزبار حيث اكتسبت تلك الحركات نفوذاً سياسياً واجتماعياً ودينياً واضحاً. وفي المقابل لم تستطع حركات إصلاحية أخرى تبنت نفس أو على الأقل بعض القضايا في خطابها التجديدي أن تحقق تأثيراً واضحاً في المجتمعات الإسلامية في دول مثل كينيا وتنجانيقا والسنغال.

والملاحظة الأخيرة في هذا السياق تشير إلى تنوع وتعدد أنماط تيارات الإصلاح والتجديد الإسلامي في أفريقيا كما أوضحنا في الجزء السابق من هذه الدراسة، فقد تراوح ما بين الصوفية الروحية والفلسفية، والسلفية الوهابية والراديكالية الجهادية. ولعل ذلك يعكس نفس تنوع تيارات التجديد والإصلاح عموماً في العالم الإسلامي.

الفصل السابع

خطاب الهوية والتعامل مع الآخر

من الملاحظ أن منطقة شرق أفريقيا قد شهدت منذ نهاية القرن التاسع عشر خطابا إسلاميا إصلاحيا مرتكزا على تقاليد الطرق الصوفية. وقد مثل كل من الطريقتين القادرية والعلوية مصلحون بارزون أمثال : الشيخ عويس البروي (المتوفى عام ١٩٠٩) والشيخ سيد أحمد بن الصميت (المتوفى عام ١٩٢٥) وعبدالله باكثير الكندي (المتوفى عام ١٩٢٥) وسيد حبيب صالح (المتوفي عام ١٩٣٧). وقد انشغل هذا الجيل الأول من المصلحين بقضايا التعليم الإسلامي فضلا عن إدخالهم طقوسا إصلاحية في مسائل الذكر والاحتفال بالموالد والأعياد الدينية. غير أن هؤلاء العلماء اتخذوا موقفا مهادنا وتصالحيا مع الدولة الاستعمارية حيث عمل معظمهم في وظائف القضاء وإدارة الدولة. وقد استمر الجيل الجديد من المصلحين في مرحلة ما بعد الاستقلال على هذا التقليد من الحفاظ على قضايا هوية المجتمع المسلم والتعامل مع الآخر، وقد ظهر ذلك واضحا في الجدل حول المحاكم الشرعية ووجود المدارس الإسلامية.

وعندما تم إعلان اتحاد تنجانيقا وزنزبار عام ١٩٦٤ تحت اسم دولة تنزانيا وتبني أول رئيس لها، وهو جوليوس نيريري اشتراكية الأوجاما عمد نفر من المصلحين المسلمين إلى ترجمة هذه التوجهات السياسية الجديدة للدولة في شكل برنامج عمل

إسلامي. وعلى سبيل المثال فقد شكل مجموعة من العلماء على رأسهم آدم نصيبو وعبدالله شوريمبو في عقد السبعينيات من القرن الماضي "المجلس الأعلى لمسلمي تنزانيا " أو الباكواتا **BAKWATA** ، وهي الأحرف الأولى من الاسم باللغة السواحيلية. وقد تمكن شيوخ الباكواتا من تهميش دور بعض العلماء المسلمين البارزين الذين عارضوا سياسات نيريري الإصلاحية.

وإذا كان خطاب الهوية الإسلامية قد عبر عن نفسه في تراث التقاليد الصوفية في شرق أفريقيا من خلال طرح قضايا التعليم الإسلامي وقوانين الأحوال الشخصية فإنه في جنوب أفريقيا اتخذ طابعا دعويا وتبشيريا في مواجهة الآخر غير المسلم كما مثله خطاب الشيخ أحمد ديدات أو طابعا إحيائيا كما مثله الشيخ الشهيد عبدالله هارون أو ربما طابعا حداثيا تقدميا كما عبر عنه فريد اسحق. ومع ذلك ثمة من طالب بضرورة أفرقة الهوية الإسلامية لمسلمي جنوب أفريقيا وهو ما يعني أمرين :أولهما أن يكون المسلم على بينة تماما من التاريخ الأفريقي والثقافة الأفريقية التقليدية؛ وثانيا المشاركة الإسلامية في مظاهر وممارسات الثقافة الأفريقية التقليدية بما لا يتعارض مع أي مبادئ إسلامية. وقد قصد من وراء أفرقة الهوية الإسلامية محاربة الخرافات السائدة حول بدائية الثقافة والحضارة الأفريقية.

وسوف نطرح سؤال الهوية في الخطاب الإسلامي الأفريقي من خلال المباحث الثلاثة الآتية:

المبحث الأول

الإسلام وإشكالية الهوية الأفريقية

إن قصة تاريخ الإسلام في أفريقيا كما هو معلوم طويلة ومتقلبة الأطوار والمسارات. فكما تحكي كتب السيرة والتاريخ الإسلامي فقد أرسل النبي الكريم محمد صلى الله عليه وسلم أصحابه إلى الحبشة في منطقة القرن الأفريقي عندما هددت قريش حركة الإسلام وهي في مهدها. ومنذ هذا الاحتكاك المبكر، شهدت العلاقة بين الإسلام والشعوب الأفريقية الكثير من التطورات والتحولات الكبرى. ولعل من أبرز تلك التحولات التاريخية الكبرى ما يلي

- تعريب وأسلمة شمال أفريقيا، مع الاعتراف بأن مسار التعريب كان بطيئا، إذ تواصل حتى القرن العشرين ولم يحد منه سوى بروز المطالب الأمازيغية وزيادتها حدة بعد الاستقلال،

- الهجرات العربية والإسلامية واستقرارها في منطقة ساحل شرق أفريقيا ، وهي الموجة التي بدأت في العصر الأموي. وقد لعبت الهجرة العربية إلى شرق أفريقيا دوراً مهماً وبارزاً في نشر الإسلام في تلك المناطق. وكان من أبرز المهاجرين بعض القبائل اليمانية والحجازية والحضارمة الذين اندمجوا بالسكان الأصليين وأسسوا بعض

المحطات التجارية. وسرعان ما انتقل هؤلاء المهاجرين العرب إلى المناطق الأفريقية الداخلية المحاذية للساحل مثل بلاد الحبشة وأوغندا وتنجانيقا.

- تكثيف حركة التجارة عبر الصحراء الكبرى خلال الفترة من القرن التاسع وحتى القرن الخامس عشر الميلادي. ولاشك أن نشأة مدينة تمبكتو تجسد هذه الحركة التجارية النشطة. فقد نشأت المدينة بسبب الرحلات التي كان يقوم بها التجار العرب المسلمون من شمال أفريقيا إلي جنوب الصحراء وصارت ملتقي الطرق القادمة من شمال القارة إلي جنوبها حيث كانت هناك طرق من تفازه وولاته وجاو وأغاديس ونمات ومصر.
- التنافس بين أوروبا المسيحية والدولة الإسلامية من أجل السيطرة على طرق التجارة العالمية ابتداء من القرن الخامس عشر وحتى انهيار الدولة العثمانية.
- أفول نجم الإمبراطوريات والممالك الإسلامية في أفريقيا وآسيا.
- تعاظم عملية تدجين الإسلام في المجتمعات الأفريقية وتنامي الإهتمام بالتعاليم والثقافة الإسلامية بين الشعوب الأفريقية،
- نشر المسيحية الأوروبية وتأثير الاستعمار الغربي على المجتمعات الأفريقية.
- ظهور حركة الوحدة الأفريقية وأيديولوجية الزنوجة **Negritude** والنجاحات التي حققتها الحركات المناهضة للاستعمار.

لقد كانت أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى كلها تقريبا، باستثناء إثيوبيا وليبريا، بحلول عام ١٩٠٠ تحت نير الاستعمار الغربي، وهو ما دفع بالمجتمعات المسلمة في أفريقيا لاتخاذ موقف دفاعي. كان على المسلمين الأفارقة خوض قتال مرير ضد القوة السياسية والعسكرية للدول الاستعمارية. وكان من أبرز التحديات التي فرضتها القوى

الاستعمارية الأطروحات الدينية التي حملها المبشرون الأوروبيون. أي أن التحدي هنا كان ثقافيا وحضاريا بالأساس وهو ما جعل الفلسفة الاستعمارية تتجمل في ثياب أخلاقية تحت عناوين الأبوية السياسية أو عبء الرجل الأبيض. وقد عمد الأوروبيون إلى بذل كل ما في وسعهم لتنصير الشعوب الأفريقية. وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، أصبحت أفريقيا مسرحا للتعايش الديني تحت صيغ متعددة وفقا لنمط الخبرة الاستعمارية الذي شهدته. فقد انتهجت كل دولة استعمارية سياسة خاصة لإدارة مستعمراتها بما في ذلك طبيعة الصيغة الخاصة بالتفاعل الديني والتغيير الاجتماعي في المستعمرات.

وجد المسلمون في نظام الحكم غير المباشر الذي انتهجته بريطانيا في مستعمراتها، ولاسيما في أفريقيا الاستوائية، فرصة سانحة لتجديد مؤسساتهم الثقافية والدينية ذات الجذور التاريخية العريقة وكذلك، وهو الأهم إعادة تحديد هويتهم في إطار الخبرة الاستعمارية. وعلى العكس من ذلك تماما فإن المسلمين الأفارقة الذين عاشوا تحت الحكم الاستعماري الفرنسي، وخاصة سكان البلديات الأربعة في داكار، وسانت لويس، و ريفيسك، وجزيرة غوري في السنغال، سرعان ما وجدوا أنفسهم تحت حصار نظام قانوني صارم مقارنة بنظرائهم المسلمين في الداخل الأفريقي. لقد كان عليهم ببساطة شديدة القبول بالثقافة الاستعمارية الفرنسية والاندماج بها وفقا لسياسة الاستيعاب الثقافي أو ما أطلق عليه اسم سياسة الفرنسة الجماعية. ومن المعلوم أن العديد من المثقفين المسلمين الأفارقة الذين ذهبوا للدراسة في فرنسا خلال فترة الحرب العالمية الأولى والثانية كانوا نتاج سياسة الاستيعاب الثقافي الفرنسية. وعليه فقد كانت الاستجابة لتحديات الأنظمة الاستعمارية وسياساتها الثقافية متمثلة في تنامي الروح

القومية لدى الأفارقة ، بما يعنيه ذلك من إعادة النظر في التجربة التاريخية الأفريقية وإعادة تحديد سؤال الهوية الأفريقية.

كان تعريف الذات وطرح مسألة الهوية بمثابة إشكالية كبرى لأسباب عديدة. فالمصادر التاريخية تظهر أن القوى الاستعمارية شكلت تهديدا خطيرا للهوية الإسلامية في أفريقيا. فقد دأبت القوى الاستعمارية على العمل بكل السبل من أجل اجتثاث اللغة العربية وما لها من أبعاد نفسية وتاريخية في الوعي والوجدان الأفريقي المسلم. وفي نفس الوقت أضحى اللسان الأوروبي أصيلا في الفضاء الثقافي الأفريقي حيث نشأ جيل جديد من المسلمين الأفارقة الشباب الذين اغترفوا من ينابيع التقاليد الأنجلوسكسونية أو ثقافة الغال الفرنسية أكثر من معرفتهم بالمراكز الإسلامية العريقة. وبصرف النظر عن أهمية تراجع اللغة العربية كلغة مشتركة بين المسلمين، كان هناك أيضا تراجعا في دور المدارس القرآنية والمدارس الدينية التي اكتسبت أهمية بارزة في التعليم الأفريقي قبل مقدم الأوروبيين. ومن جانب آخر فقد عمدت السلطات الاستعمارية إلى إنشاء المدارس الغربية في قلب المجتمعات المسلمة.، وهو ما يعني أن التدرج الاجتماعي والثقافي في المستعمرة كان يعتمد بالأساس على اتقان اللغة الاستعمارية. وعلى الرغم من أن معظم الأسر المسلمة نظرت إلى هذه اللغة الجديدة على أنها أداة للغزو الفكري في المجتمع المسلم، فإنه مع مرور الوقت بدأت العديد من هذه الأسر إدراك إمكانية الاستفادة من هذه اللغة، بل واستخدامها في النضال من أجل التخلص من النظام الاستعماري نفسه.

لقد كان الشعور بالاغتراب الثقافي الذي صاحب علمنة القارة الأفريقية وفرض الأنماط الثقافية الغربية فيها بين الأجيال القديمة أكبر منه من جيل الشباب الذي بدأ في الاستفادة من بعض المزايا التي طرحتها الإدارة الاستعمارية. ولاشك أن تلك العملية الثقافية الاستعمارية لم تؤثر فقط على المسلمين، بل خلقت مجتمعا من البؤساء والمحرومين الذين عانوا معا من ويلات الاستعمار. ولعل ذلك مثل أرضية التضامن الأفريقي من أجل محاربة الاستعمار. وعلى الرغم من وضوح فكرة الوحدة الأفريقية التي ترفع شعار "نحن جميعا أفارقة" فإن العلاقة بين هذه الفكرة والتقاليد الدينية الأفريقية تبدو ملتبسة في كثير من الأحيان. صحيح أن كوامي نكروما في غانا حاول تحديد موقع هذه الفكرة في إطار التراث الأفريقي بتنوعه وثرائه الحضاري، والذي عبر عنه علي مزروعي بمفهوم الميراث الثلاثي لأفريقيا فان مرحلة ما بعد الاستعمار شهدت وجود ثلاثة مصادر فكرية كبرى تسعي كل منها للهيمنة على المجتمعات الأفريقية. هذه المصادر الثلاثة، وفقا لنكروما، هي التراث التقليدي الأفريقي ، والثقافة العربية الإسلامية، وأخيرا الثقافة الغربية. وعلى الرغم من أن هذا الفهم الذي طرحته حركة الوحدة الأفريقية لا يعبر عن المثاليات الإسلامية فان تحديات الاستعمار والتحرر الوطني فرضت ضرورة توحد القيادات المسلمة في إطار الحركة الوطنية الأفريقية الجامعة . وعليه فقد كانت الرؤية العلمانية للتحرر الوطني تفوق الانتماء الديني الإسلامي.

ومع الاعتراف بالدور التاريخي للحركة القومية العلمانية في أفريقيا في فترة ما بين الحربين العالميتين، فإنه ينبغي تفكيك هذه الحركة القومية إلى مستويين من أجل تقويم ومعرفة دور ومكانة الإسلام في النضال من أجل الاستقلال السياسي. أولا، ما هو الدور، إن وجد، الذي قام به الإسلام في النضال ضد الاستعمار؟ يمكن للمرء ببساطة أن يجيب على ذلك بالقول أن الإسلام لم يتوقف أبدا عن مكافحة البني الاستعمارية وتجلياتها الثقافية في الفضاء الأفريقي العام. لقد عمدت الدول التي عرفت تقاليد المقاومة الإسلامية إلى إعادة الاعتبار لدور اللغة العربية وإعادة حلقات الاتصال بين أفريقيا العربية وأفريقيا جنوب الصحراء. تجلى ذلك في سعي كثير من المسلمين الأفارقة في فترة ما بين الحربين العالميتين للسفر عبر دروب الصحراء لطلب العلم في جامعات الشمال الأفريقي، مثل الأزهر في القاهرة والزيتونة في تونس، وهو ما يعزز من قيمة الشعور بالتضامن الإسلامي في مواجهة الحكم الاستعماري. وعلى صعيد ثان، يمكننا أن نظهر كيف أن الإسلام قد ساهم في النضال ضد الاستعمار من الناحية الثقافية والحضارية . فثمة إحساس عام لدى المسلم بالتفوق الحضاري والأخلاقي. صحيح أن المستعمر يتمتع بالقوة المادية والعسكرية لكن المسلم وهو المكلف بالخطاب الإسلامي يحمل الأمانة والمسئولية الخاصة بالحفاظ على الدين وهو ما يجعله يشعر بالتفوق الديني والأخلاقي.

لا يمكن فهم تأثير الإسلام على التحولات السياسية التي صاغت حركة التحرر الوطني دون معرفة مكانة العدالة الاجتماعية التي ينبني عليها النظام الإسلامي وكانت دوما في وجدان وعقول المجتمعات الأفريقية في مختلف أنحاء القارة. وعلى الرغم من اختلاف رد الفعل الاستعماري للتحدي الإسلامي وذلك باختلاف نمط الإدارة

الاستعمارية السائد إلا أنه كان هناك مع ذلك قاسم مشترك ومنطق استعماري واحد. فالمستعمرات جميعها انقسمت إلى طبقتين إحداهما الطبقة الاستعمارية والثانية هي الطبقة المستعمرة. فالإدارة الاستعمارية كانت تهدف من وراء نظامها التعليمي في المستعمرات الفرنسية إلى تعزيز مسألة الاستلاب الثقافي بحيث يفكر الأفارقة وكأنهم فرنسيون ، إنها لم تهدف أبدا إلى تأسيس نظام اجتماعي يتم الاعتراف من خلاله بخصوصية وتكامل النظام الإسلامي. وعليه فإن التحدي الإسلامي تمثل في إحساس المسلم ،أنه وفقا للنموذج المعرفي التوحيدي إنسان كامل من حيث المعنى والمبني وذلك كرد فعل على عدم الاعتراف بحقوق هؤلاء الذين لم يتم استيعابهم في النظام الثقافي الفرنسي.

وقد مثلت فترة ما بين الحربين مرحلة فاصلة في التاريخ الاستعماري لأفريقيا. فقد أفضى إدماج المسلمين في النظام الاستعماري ردود فعل متباينة فيما يتعلق بقضية العدالة الاجتماعية. لقد تم تقسيم المسلمين إلى ثلاثة فئات أساسية على النحو التالي: المتعاونون والمقاومون سرا أو جهرا والمسالمون سياسيا. وسرعان ما انخرط المتعاونون في صفوف النخبة المسلمة الحاكمة قبل مقدم المستعمر الأوروبي. وقد رأت كثير من النخب التقليدية الدفاع عن مصالحها من خلال المناورة مع النظام الاستعماري الجديد. ومن أمثلة ذلك بعد عام ١٩١٢ نموذج محمد الطاهر خليفة سوكوتو الذي تجرأ ووقف في وجه سلطات الإدارة الاستعمارية البريطانية. وقد حاول الشيخ أحمد بمبا تكرار ذلك مع فرنسا قبل التصالح معهم، وقد وصلت العلاقة في أسوا حالاتها إلى نفيه خارج السنغال حيث استقر له المقام في الجابون. وعلى أية حال حاول هؤلاء المسلمين المتعاونين تحقيق بعض المكاسب مثل السماح لهم بأداء شعائرهم الدينية والمحافظة على نمط حياتهم.

أما الفئة الثانية التي لم تستطع التعاون مع المستعمر فقد انخرطت في شكل من أشكال المقاومة بالحيلة أو ما يطلق عليه البعض المقاومة الصامتة. وقد انضم هؤلاء المسلمين للقوى التحررية الغربية التي نادت من خلال المقولات الاشتراكية والعلمانية بضرورة تحرر الشعوب الأفريقية من الاستعمار. وقد انضم هؤلاء المسلمين إلى النقابات العمالية والأحزاب السياسية العلمانية من أجل الحصول على الاستقلال. يعني ذلك أن النشطاء المسلمين فضلوا استخدام العلمانية كوسيلة للاندماج في حركة التحرر الوطني والحصول على الاستقلال. ويمكن إعطاء أمثلة على ذلك من تجارب دول مثل تنزانيا وكينيا وأوغندة وجنوب أفريقيا.

أما الفئة الثالثة التي تبنت النهج المسالم سياسيا فقد مثلتها الحركات الصوفية في كثير من أرجاء أفريقيا. فالحركات الصوفية في السودان والقرن الأفريقي سارت على هذا الدرب بما في ذلك خلفاء محمد أحمد المهدي ، وهو الأمر الذي مهد لهم الطريق للمشاركة في الحياة السياسية السودانية بفاعلية كبيرة.

لقد حاول المسلمون بعد الاستقلال تعزيز مكانتهم الاجتماعية وتحقيق أهدافهم السياسية من خلال تبني استراتيجيات جديدة للتعبير عن الذات المسلمة وخوض غمار التنافس السياسي. إذ لا يخفى أن تحدي الاستعمار والعلمنة قد فرض واقعا جديدا على الوجود الإسلامي في أفريقيا في مرحلة ما بعد الاستقلال. لقد كان رد الفعل بين مسلمي كينيا هو الحفاظ على تقاليد المدارس القرآنية من أجل رفض علمنة التعليم الحكومي. على أن هذا المظهر الواضح للهوية الإسلامية كان يتضمن في كثير من الحالات الانقسام داخل المجتمع المسلم نفسه، أي أن الصراع لم يكن بين المسلم والآخر غير المسلم فقط وإنما كان بين المسلم والآخر المسلم المختلف عنه في

الطريقة مثل الصراع بين الصوفية ومنتقديها من التيارات السلفية أو بين الإسلام السواحيلي ثقافة في شرق أفريقيا المتأثر بالتقاليد العروبية وإسلام الداخل الناطق بالسواحيلي لغة والمتأثر بالتقاليد الأفريقية.

إن إعلان العيد من خلال سلطة باكواتا (المجلس الوطني الإسلامي في تنزانيا) يجد تحديا كبيرا من الطوائف الإسلامية الأخرى في تنزانيا مثل الطائفة الأحمدية، وهو ما تمثله الأبيات التالية التي نظمها أحد اتباعها:

نحن لا نعجب أبدا — فالأمر بدأ منذ فترة طويلة

عندما يعجزون عن المعرفة، — تثير أعمالهم السخرية

إنهم لا يشعرون بالخزي، — فهم يكذبون حول القمر

هذه أعياد باكواتا، — لا تفاجئني كثيرا

***

على الراديو يعلنون، — وهذه هي طريقتهم

من دون تحقيق وروية، — إنهم يخدعون أتباعهم

إنهم يحتقروننا — مالم نشاركهم أعيادهم

هذه أعياد باكواتا — تثير في نفسي الدهشة كثيرا

هذه الطريقة ليست جديدة، — ولكنها قديمة جدا

ليس لديهم سياسة — فهم ينتظرون حتى ننام

الأنبياء لم يسلموا منهم ، — حتى أنهم قتلوهم

هذه أعياد باكواتا — لا تفاجئني كثيرا

وحقيقة الأمر فان الأحمدية لا تكن عداء شديدا لمنظمة باكواتا مثل نظرتها لكل من أنصار السنة والمسيحيين. وعليه تبرز مسألة الانقسام الطائفي وتحديد وتفسير الطقوس الإسلامية والانقسام الإسلامي المسيحي من أبرز القضايا التي يطرحها خطاب الهوية الإسلامية في تنزانيا. وعلى صعيد العلاقة مع الآخر غير المسلم ، أي المسيحي في تنزانيا تثار العديد من الأصوات المطالبة بزيادة الفرص التعليمية للمسلمين وتجنيد المزيد منهم في المناصب الإدارية والبيروقراطية في الدولة. ويبرز الخطاب الإسلامي السائد الذي يطرحه العديد من المسلمين في مناسبات عديدة مشكلة تهميش المسلمين سياسيا واقتصاديا لصالح المسيحيين الذين ينظر إليهم على أنهم يسيطرون على البلاد.

وطبقا لبعض الإحصاءات تتضح حقيقة الانقسام الإسلامي المسيحي في تنزانيا بعد الاستقلال. فقد وجد أحد أساتذة التربية في جامعة دار السلام في عام ١٩٧٠ أن ٧٥٪ من أعضاء البرلمان في تنزانيا من المسيحيين، و أن ٧٥٪ منهم كاثوليك. وبالمثل في عام ١٩٨٣، أتضح من واقع السجلات الرسمية أن ٧٨٪ من المقيدين في المدارس الثانوية مسيحيين، كاثوليك في الغالب، بينما نحو ٢٢٪ فقط من غير المسيحيين.

وتشير إحصاءات غير حكومية أنه خلال الفترة ١٩٨٦-١٩٩٠، كانت نسبة الطلاب المسلمين نحو ١٣٪ فقط من مجموع الطلاب في جامعة دار السلام. وقد لا يكون من قبيل المصادفة، أنه خلال حكم الرئيس نيريري الممتد على مدى ٢٤ عاما،

لم يكن هناك وزير مسلم واحد على رأس وزارة التربية والتعليم. ولعل ما يزيد الطين بلة أنه خلال فترة حكم الرئيس حسن علي مويني وهو زنزباري، كان نحو ١٦ من وزراء الحكومة الاتحادية المؤلفة من ٢٤ وزيرا من المسيحيين. هذه هي الأرقام والحجج التي يطرحها الخطاب الإسلامي في الجدل والصراع الذي يدور بين المسلمين والمسيحيين (الكاثوليك بصفة خاصة) في تنزانيا.

ويطرح الجدل حول المحاكم الشرعية في كينيا خلال الفترة من ١٩٩٨ وعام ٢٠١٠ نموذجا آخر لسياسات الهوية الإسلامية ، فقد اتخذ المسلمون موقفا دفاعيا في مواجهة الانتقادات المسيحية لنظام القضاء الشرعي الذي تم اقتراحه ليتضمنه دستور كينيا الجديد.

المبحث الثاني

خطاب الإصلاح الإسلامي في شرق أفريقيا

يمكن القول أن تاريخ الحركات الإصلاحية في ساحل شرق أفريقيا بصفة عامة وفي زنزبار بصفة خاصة قديم. وليس صحيحاً القول بأنها تعكس توجهاً حديثاً ناجماً عن التأثيرات السعودية والإيرانية في المنطقة. وربما يكون مفيداً الإشارة إلى تقاليد المدرسة العلوية Alwi School المنتسبة إلى حضرموت وجزر القمر، وجهودها الإصلاحية في شرق أفريقيا. فالفضل يرجع إلى هذه المدرسة الفكرية في طرح مفاهيم جديدة في التعليم الإسلامي في هذه المنطقة خلال القرن التاسع عشر. كما أن علماء هذه المدرسة طرحوا رؤى معرفية جديدة بالإضافة إلى رؤيتهم النقدية لبعض ممارسات الطريقة القادرية. وكان من أبرز علماء هذه المدرسة أحمد بن الصميت Ahmad b. Sumayt (١٨٦١-١٩٢٥) وعبد الله باكثير الكندي Abdallah ba Kathir (١٨٦١-١٩٢٥) وأحمد بن علي الحسيني (١٨٦٣-١٩٢٧) وكان هؤلاء العلماء على اتصال وثيق ومعرفة بكتابات الحركة الإصلاحية في مصر زمن محمد عبده ورشيد رضا. ويمكن أن نشير هنا إلى نموذج الشيخ أحمد بن السميط الذي يعد من أبرز رموز الحركة الإصلاحية في شرق أفريقيا أواخر القرن التاسع عشر. فقد توجه

ابن السميط بنفسه ليتلقى تطعيما ضد مرض الحصبة حينما رفض سكان زنزبار أخذ التطعيم. كما أنه نادى بضرورة تطوير الإنتاج الزراعي. بيد أن الملفت للنظر هو انتقاده لبعض الممارسات الصوفية الخاطئة مثل تقديس الأولياء والإفراط في مجالس الذكر. ويشير بعض الكتاب إلى أن فترة زيارة ابن السميط لبلاط السلطان العثماني عبد الحميد الثاني أعطته رؤية أوسع حول مفهوم الجامعة الإسلامية. ومن المعروف أن السفر والترحال مثل مصدرا مهما لعلماء شرق أفريقيا من أجل التعرف على "الآخر" المسلم وليس "الأخر" الغربي فقط.

ولعل الملاحظة الأساسية التي تواجه الباحث في تاريخ حركات الإصلاح والتجديد الإسلامي في شرق أفريقيا تتمثل في قلة الاهتمام بدراستها وتوثيقها مقارنة بما حدث في مناطق أخرى مثل شمال وغرب أفريقيا. وربما يعزى ذلك إلى عدم وجود حركات جهادية عنيفة في الشرق الأفريقي على غرار ما حدث في غرب أفريقيا خلال القرنين الثامن والتاسع عشر. إذ لم يتأثر مسلمي المناطق الساحلية بأية رؤى راديكالية كتلك التي طرحها الإمام ابن تيمية وإنما فضلوا الارتماء في أحضان الطرق الصوفية وعلى رأسها القادرية والشاذلية، والتي اكتسبت المزيد من الأتباع والمريدين منذ أواخر القرن التاسع عشر.

(١) الشيخ الأمين بن علي المزروعي:

ولد الشيخ الأمين عام ١٨٩٠ في مومباسا حيث كان والده يعمل قاضيا شرعيا. وقد تعلم العلوم الشرعية على يد أحد أقاربه، الشيخ سليمان المزروعي، الذي كان يعمل هو نفسه كبيرا للقضاه في ظل الحكم البريطاني.

كما سافر إلى زنزبار لتلقي العلم على يد كل من سيد أحمد السميط والشيخ عبدالله باكثير. وقد تعرض الشيخ المزروعي في هذه المرحلة إلى تأثير الأفكار الإصلاحية القادمة من مصر آنذاك. كما أن تعيينه قاضيا حكوميا عام ١٩٣٢ ثم كبيرا للقضاة في عام ١٩٣٧ ، وهي الوظيفة التي ظل يشغلها إلى حين وافته المنية عام ١٩٤٧، أسهم في زيادة معرفته بالأديان والثقافات الأخرى. وقد تجلى ذلك في اعتماده على كثير من الأفكار المستمدة من المذاهب والأديان الأخرى، وهو الأمر الذي يتفق مع المبدأ الذي نادى به الشيخ محمد عبده والمرتبط بالتلفيق بين التأويلات الفقهية المختلفة ابتغاء المصلحة العامة.

وفي عام ١٩٣١ أصدر الشيخ المزروعي أول جريدة له باللغة السواحلية أطلق عليها اسم "الصحيفة" ثم أتبعها بعد ذلك في فبراير عام ١٩٣٢ بجريدة " الإصلاح".وقد نادت كلتا الصحيفتين بأفكار إصلاحية وتقدمية في مجال التعليم. كما أنه نادى بهذه الأفكار خلال حلقات الدرس التي كان يعقدها في المساجد حيث نادى بضرورة تعلم اللغة العربية وتطوير مناهج التعليم لتبتعد عن الحفظ والحشو وتدعو إلى الفهم والاستيعاب.

لقد انتمى الشيخ الأمين المزروعي إلى جيل جديد من الزعامة الدينية في شرق أفريقيا اتسم بسعة مداركه وحسن إطلاعه على العلوم الإسلامية المدونة. وعليه فقد طالب بضرورة تعلم الناس أمور دينهم بشكل صحيح والكف عن بعض الممارسات التقليدية التي لا تتفق وصحيح الإسلام كما جاء في القرآن والسنة. ومن الملاحظ أن جيل "العلماء الجدد" الذي انتمى إلية المزروعي اتسم بأمرين هامين مقارنة بالجيل القديم من الزعامة الدينية التقليدية. أما أولهما فيتمثل في اهتمامه بالتراث الإسلامي

المكتوب والتأكيد عليه. ويشير الأمر الثاني إلى زيادة الاحتكاك بين علماء شرق أفريقيا وتقاليد الإحياء الديني في شمال أفريقيا والشرق الأوسط نتيجة السفر والاشتغال بالتجارة وما إلى ذلك. أفضى ذلك كله إلى تشكيل طائفة جديدة من العلماء أكثر تفقها في أمور الدين وأعمق فهما لكتب التراث، وأوسع رؤية للعالم من حولها. ولعل الشيخ الأمين المزروعي يعد واحدا من أبرز هؤلاء العلماء الجدد آنذاك.

انشغل الشيخ المزروعي بقضية وحدة المسلمين ونبذ الخلافات فيما بينهم وذلك من أجل التركيز على قضية النهضة والتقدم. وقد اتخذ من مدينة مومباسا نموذجا حيث أن سلطات الاحتلال البريطاني نقلت مركز الثقل إلى مدينة نيروبي واعتمدت على الأفارقة غير المسلمين. كما أن خط سكك حديد أوغندا قد فتح الداخل باتجاه مناطق الساحل وهو ما جعل مومباسا الميناء الرئيس لكينيا ودفع بآلاف الطامحين إليها من أجل العمل. وعليه فقد شهدت مومباسا نموا مضطربا وتغيرا ديموغرافيا كبيرا تمثل في وجود جاليات آسيوية وأفريقية مسيحية كبيرة.

وقد وجه الشيخ انتقادات لاذعة للطبقات العليا من العرب والشرفاء وأثرياء المدينة واتهمهم بالكسل وعدم الرغبة في التعلم والعمل. وقد جسد كتابه "اللؤلؤة السوداء" هذه المخاوف المترتبة على تهميش المسلمين في ساحل شرق أفريقيا واهتمام الأفارقة غير المسلمين بالتعليم العصري مع تعلم المهارات التقنية اللازمة لتحسين أحوال معيشتهم.

ولا شك أن التحولات الكبرى التي شهدها العالم منذ نهاية القرن التاسع عشر أدت إلى بث القلق والحيرة في نفوس كثير من المسلمين الغيورين على أمور دينهم. فقد انتقد كثير من الشباب المسلم في شرق أفريقيا منظومة التقاليد الإسلامية السائدة وطريقة تعليم العلوم الشرعية التي وصفت بالجمود وعدم القدرة على تحقيق النهضة

المنشودة. عندئذ تصدى الشيخ المزروعي لهذه الانتقادات ودافع عن الإسلام باعتباره دافعا للتغيير وتحقيق السعادة في الدنيا والآخرة. وقد وازن مثل الشيخ محمد عبده بين العقل والوحي، قائلا بأن المسلم لا يتجاهل أمور دنياه في نفس الوقت الذي يعمل فيه لآخرته.

وقد أشار إلى أن المسلمين امتلكوا ناصية العلم والحضارة حيث برعوا في شتى أنواع العلوم العقلية والطبيعية مثل الكيمياء والفلك والطب والجبر والمنطق وغيرها، واستشهد المزروعي بكتابات العديد من المفكرين الأوروبيين الذين اعترفوا بفضل الحضارة الإسلامية وأثرها على المدنية الأوروبية الحديثة. وعليه فقد طالب بضرورة عودة المسلمين إلى الاهتمام بالعلوم والتكنولوجيا الحديثة.

١ - الشيخ عبدالله الفارسي

ولد الشيخ الفارسي في زنزبار عام ١٩١٢ وتوفي في مسقط عام ١٩٨٢. وقد حفظ القرآن وجمع بين العلوم الإسلامية والعلوم المدنية، وقد عمل بعد تخرجه في سلك التعليم حتى عام ١٩٦٠ حينما عُيّن كبيراً للقضاة في زنزبار بيد أنه اضطر إلى الهجرة إلى كينيا بعد تغير الأوضاع في زنزبار نتيجة الانقلاب العسكري عام ١٩٦٤. وفي عام ١٩٦٨ شغل نفس المنصب (كبير القضاة) في كينيا وظلّ فيه حتى تقاعده عام ١٩٨٠.

واكتسب الشيخ الفارسي شعبية كبيرة نتيجة دروسه ومحاضراته في مختلف أرجاء شرق أفريقيا فضلاً عن كتاباته باللغة السواحلية والتي أشهرها على الإطلاق ترجمته لمعاني القرآن الكريم إلى السواحلية.

وقد تميز الخطاب التجديدي للشيخ الفارسي بأنه مناهض للصوفية سواء في تقاليدها العلوية (كما هو الحال في كينيا) أو القادرية (كما هو الحال في زنزبار) بالإضافة إلى محاربة البدع بكافة أشكالها والتي اختلطت بالفهم العام للعبادة. وقد ركز الخطاب التجديدي للشيخ الفارسي على القضايا الثلاثة التي يمكن أن تدور حول إشكالية الهوية الإسلامية في إطار مجتمع تعددي ووجود نظام حاكم يدعي العلمانية: التسامح والقبول بالآخر غير المسلم. كان الشيخ الفارسي على وعي تام بطبيعة المجتمعات في شرق أفريقيا حيث تتسم بالتعدد الديني والعرقي. ففي مقابلة له بعد زيارة تنجانيقا حيث توجد جماعات كنسية نشطة أكد على ضرورة العيش المشترك بسلام بين المسلم وغير المسلم. وأضاف أنه يود أن "يرى إخوانه المسلمين يعيشون في سلام مع غير المسلمين حيث "**لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ**" (سورة الممتحنة، آية ٨).

١- إصلاح النظام التعليمي: فقد طالب الشيخ الفارسي بالاهتمام بالمستوى التعليمي للمجتمعات الإسلامية سواء من خلال إنشاء مدارس إسلامية خاصة بهم أو من خلال تعليمهم أمور دينهم في المدارس الحكومية. وفي أعقاب زيارته إلى نياسلاند (ملاوي) وروديسيا الجنوبية (زيمبابوي) عام ١٩٦٠ قدم تقريراً أكد فيه على ضرورة توفير التعليم لأطفال المسلمين. يقول الفارسي:

" إنّ مستوى تعليم أطفال المسلمين منخفض جداً مقارنة بغير المسلمين في نياسلاند. ولا شك أن وجود طائفتين في بلد واحد إحداهما متعلمة والأخرى غير

متعلمة أمر محفوف بالمخاطر سواء للحكومة أو للمواطنين. فالحكومة هي بمثابة الأب لجميع المواطنين ومن ثمّ عليها أن تلتزم موقف الحياد تجاه الجميع".

ولعل تشجيع الحكومات في ذلك الوقت للتعليم الغربي هو ما لفت انتباه الشيخ الفارسي حيث طالب بضرورة توفير الدعم على قدم المساواة للمدارس الحكومية والإسلامية، وأن هدف الحكومات هو رفع المستوى التعليمي للجميع بغضّ النظر عن الدين.

٢- إصلاح النظام التشريعي وذلك بما يراعي خصوصية المجتمعات المسلمة التي تخضع لأحكام الشريعة الإسلامية. وقد برز موقف الشيخ واضحاً حينما مررت الحكومة الكينية قانون المواريث الجديد عام ١٩٨٢. تقدم الفارسي برسالة إلى الرئيس الكيني يطالبه باستثناء الجاليات الإسلامية من تطبيق القانون حيث يقول: " سيدي الرئيس، في هذه المرحلة، أود أن أعلمكم بأنني قد تأثرت بإقرار تشريع موحد للمواريث... وأنه لمن المحزن أن أرى إخواني المسلمين في حالة ارتباك خلال الفترة الأخيرة من حياتي الوظيفية في هذا البلد. وإني لأجد نفسي مضطراً أن ألفت انتباهكم إلى أن إكراه المسلمين على إتباع قانون الإرث الجديد هو في الحقيقة عصيان لشريعة الله التي أمرهم بها وهو ما يخالف الدستور الكيني نفسه".

وفي الحقيقة فإن الشيخ الفارسي لم يكن قانعاً فقط بوظيفته الرسمية ككبير للقضاة وإنما سعى إلى نشر خطابه التجديدي والتنويري بين شباب المسلمين في هذه المجتمعات حيث كرّس جانباً من حياته في إلقاء الدروس والمحاضرات حتى أنه كان مصدر إلهام لجيل كامل من المصلحين عبر تأكيده على قضايا إصلاح المجتمع وتخليصه من الظلامية والممارسات الثقافية البالية.

وعلى الرغم من جهود هذا التيار الإصلاحي وخطابه التجديدي في شرق أفريقيا فإنه لم يلقَ تأييداً واسعاً أو يكتسب نفوذاً سياسياً واجتماعياً كما هو الحال بالنسبة لتجارب شمال نيجيريا والسودان على سبيل المثال. وربما يرجع ذلك إلى خصوصية المحددات الداخلية في هذه المجتمعات. فالدولة ما بعد الاستعمارية تبنت سياسات اشتراكية علمانية، كما أن الجاليات المسلمة كان عليها الاندماج قي سياق السياسات الوطنية بالرغم من الدور النشط الذي قامت به الكنيسة في بعض مجتمعات شرق أفريقيا مثل أثيوبيا وكينيا وتنجانيقا.

ولعل التجربة التنزانية توضح ما نقول فقد قلل عدد كبير من الدارسين من أهمية الدور الذي يمكن أن يقوم به الإسلام في تشكيل المجتمع التنزاني ربما يرجع ذلك إلى النهج الاشتراكي الذي اتخذه الرئيس المؤسس جوليوس نيريري وحرصه على علمنة الدولة وجهازها التعليمي. وكان المسيحيون الأوفر حظاً في الحصول على فرص التعليم الغربي وهو ما مكنهم من تبوّء أعلى الوظائف في الجهاز الإداري للدولة. ومع ذلك فقد انضم عدد كبير من المسلمين إلى الحزب الحاكم **TANU** الذي تحول بعد ذلك في عام ١٩٧٧ ليصبح الحزب الثوري. بل إن عدداً من المثقفين المسلمين نظروا إلى الاشتراكية التنزانية باعتبارها إحدى تطبيقات الاشتراكية في الإسلام وذلك تحت تأثير الفكر الناصري في مصر.

على أن بعض المسلمين من ذوي الأصول الآسيوية عارض الفكر الاشتراكي الجديد في تنزانيا وذلك من خلال عضويتهم لمنظمة رفاهية مسلمي شرق أفريقيا **"The East African Muslim Society"**، والتي تأسست في مومباسا عام ١٩٤٥.

ويلاحظ أن المسلمين الشيعة من أنصار آغا خان قد سيطروا على هذه الجمعية منذ إنشائها حيث كانت تهتم بأمور الجاليات الإسلامية في شرق أفريقيا من خلال بناء المدارس والمساجد وتوفير المنح الدراسية للطلاب. وعندما نقل مقر هذه الجمعية إلى دار السلام عام ١٩٦١ أصبحت ذات توجهات إسلامية أممية حيث أكدت على مفهوم الجامعة الإسلامية. وقد تولى المعارض التنزاني عبد الله فندقيره **Abdallah Fandikira** رئاسة هذه الجمعية. بيد أن التوجه الرأسمالي لقيادتها ومفهوم الجامعة الإسلامية قد أدى إلى حدوث انقسامات في صفوف أعضائها فضلاً عن تنامي التوجهات العدائية ضدها من جانب المسلمين الموالين للحكومة. أدى ذلك كله إلى حل الجمعية عام ١٩٦٨.

سعت الحكومة التنزانية في المقابل إلى استيعاب الحركة الإسلامية من خلال حث بعض المسلمين من الحزب الحاكم وبعض شيوخ الطريقة القادرية على إنشاء " مجلس مسلمي تنزانيا" والذي نظر إليه على أنه بمثابة أحد أذرع الحزب الحاكم وهو ما أسهم في ظهور خطاب إسلامي جديد موالٍ للسلطة تماماً. وظل الوضع هكذا حتى أعوام الثمانينيات حيث تصاعدت الاحتجاجات ضد المجلس الذي اضطر إلى إعادة صياغة أهدافه وتوجهاته. إذ قام بتنظيم المحاضرات والدروس الدينية. وفي عام ١٩٨٧ طالب الحكومة بإعادة العمل بنظام المحاكم الإسلامية الشرعية التي كانت موجودة قبل الاستقلال وبعده. ولا شك أن قضية تطبيق الشريعة الإسلامية كانت موضع جدل حاد في تنزانيا منذ أواخر الستينيات حينما اقترحت الحكومة قانوناً موحداً للزواج المدني وهو ما تمّ تمريره وإقراره بالفعل عام ١٩٧١. وقد انتقد الخطاب الإسلامي هذه الخطوة الحكومية على اعتبار أن قوانين الأسرة تشكل جزءاً لا يتجزأ

من الشريعة الإسلامية. وقد ظهر ذلك الجدل مرة أخرى عام ١٩٨٨ حينما انتقدت السيدة صفية كاواوا Safia Kawawa وهي زعيمة الاتحاد النسائي التنزاني آنذاك الأحكام الإسلامية باعتبارها مناهضة للمرأة. وقد أشارت تحديداً إلى ضرورة إلغاء تعدد الزوجات وكذلك مساواة المرأة بالرجل في المواريث. ويلاحظ أن الخطاب الإسلامي الرافض طالب الحكومة بضرورة الكف عن إثارة القضايا الدينية الحساسة حتى لا يتعرض الاستقرار الاجتماعي للخطر.

وإذا كان مجلس مسلمي تنزانيا يمثل الخطاب الديني الرسمي فقد تم تحديه من خلال ظهور جماعات أخرى لعل أبرزها ورشة الكتاب المسلمين والتي تأسست عام ١٩٧٥ باعتبارها وحدة داخل المجلس نفسه. وقد تمثل هدفها الرئيسي في قضية إصلاح التعليم حيث ضمت نخبة من المثقفين والدارسين من السنة والشيعة. ونظراً لمطالبتها بإدخال التعليم الإسلامي ضمن المقررات الدراسية في المدارس التي يشرف عليها المجلس فقد نظر إليها من قبل قيادة المجلس على أنها تعارض دستور الدولة العلماني وهو ما انتهى بفصل هذه الجماعة من المجلس عام ١٩٨٢.

بيد أن هذه الورشة قد استمرت في أنشطتها من خلال عقد الندوات والدروس وإصدار المطبوعات التي تؤكد في مجملها على ضرورة الفهم الصحيح للإسلام وكذلك لإصلاح النظام التعليمي في المدارس القرآنية وتخليصه من وسائل الحفظ والتلقين.

المبحث الثالث

الخطاب الإصلاحي في جنوب أفريقيا

يلاحظ أن جماعة المسلمين الأولى التي أحضرها المستعمرون الهولنديون إلى جنوب أفريقيا في منتصف القرن السابع عشر تنتمي إلى أصول آسيوية ولا سيما الهند و المالاي. ونظرا لأنهم غير مسيحيين فقد تم تصنيفهم باعتبارهم كفار، كما أنهم صنفوا كعبيد ومنفيين سياسيين. ويرى محمد شهيد أن الغالبية العظمى من هؤلاء المسلمين كانت من العبيد الذين جلبوا من مختلف أنحاء أفريقيا و آسيا ولا سيما من مدغشقر و الهند وأرخبيل الملايو. وقد كانت منطقة الكيب منذ عام ١٦٦٧ مكانا لسجناء الرأي الذين قاوموا الاستعمار الهولندي في جنوب شرق أسيا. وعليه فقد وصل إلى الكيب مع هؤلاء علماء و شيوخ طرق صوفية لعل أبرزهم على الإطلاق الشيح يوسف بن مقصر الذي يمثل وصوله عام ١٦٩٤ نقطة تحول كبرى في تاريخ تطور الجماعة المسلمة في جنوب أفريقيا.

ويصنف عبدالقادر طيوب الجماعة المسلمة في جنوب أفريقيا إلى أربعة أقسام رئيسية على النحو التالي: **المجموعة الأولى** تمثلت في طلائع المسلمين التي وصلت إلى الطرف الجنوبي من أفريقيا في عام ١٦٥٨ قادمة من أرخبيل إندونيسيا. وقد

استمر تدفق هؤلاء المسلمين الذين كانوا من السياسيين المبعدين، والعبيد المدانين من جزر جنوب شرق آسيا وبعض مناطق الهند على مدي قرن ونصف من الزمان. ويعد الشيخ يوسف، وهو من السياسيين المبعدين إلى منطقة الكاب في عام ١٦٩٤، الأب المؤسس للجماعة المسلمة في جنوب أفريقيا. ولم يتم السماح للمسلمين بإقامة المساجد والمدارس إلا في القرن التاسع عشر، أي بعد أكثر من نحو مائة سنة بعد وصول الشيخ يوسف. ومع ذلك، أصبح مسلمي الكيب من أهم مكونات الجماعة المسلمة في البلاد ، وهو ما دعا البعض إلى تسمية كيب تاون باسم " كيب الملايو"، وقد تم تصنيف سكانها وفق نظام الفصل العنصري باعتبارهم ملونين.

أما **المجموعة الثانية** من المسلمين فقد وصلت من الهند عام ١٨٦٠ وما بعدها للعمل بالسخرة في مزارع السكر البريطانية أو الاشتغال بالتجارة الحرة أو حتى العمل كباعة متجولين. وقد ساهم هؤلاء التجار في بناء المدارس والمقابر، واستقر بهم المقام غالبا في المناطق الشمالية والشرقية من جنوب أفريقيا. ويشكل المسلمون القادمون من المناطق الأفريقية الأخرى مثل ملاوي وبالأخص من زنجبار **المجموعة الثالثة** التي تكون المجتمع المسلم في جنوب أفريقيا. وعلى الرغم من أن هذه المجموعة الأخيرة كانت أقل تأثيرا من مسلمي الملايو أو الهند، إلا أنها أسهمت أيضا في بث الروح الإسلامية في أفريقيا الجنوبية. وأخيرا، شكل التحول الديني والدخول في الإسلام مكونا آخر للإسلام في جنوب أفريقيا. ففي القرن التاسع عشر اعتنق عدد كبير من الناس الإسلام وأصبحوا جزءً لا يتجزأ من فروع المسلمين المتعددة في كيب الملايو. وقد أدى النشاط الدعوي منذ عام ١٩٥٠ إلى تزايد أعداد المسلمين الأفارقة

في المناطق الحضرية ليشكلوا بذلك المجموعة الرابعة في إطار التنوع العرقي لمسلمي جنوب أفريقيا.

وقد ظل السؤال المركزي الذي شغل الخطاب الديني في جنوب أفريقيا يتمثل في كيفية التعامل مع الآخر الذي يتمثل في جبهتين متعارضتين تماما: الأولى هي الاستعمار والفصل العنصري أما الثانية فهي الآخر المقهور من غير المسلمين. ولعل محتوى فتوى الترنسفال الشهيرة توضح بعضا مما نقول. ففي بداية القرن العشرين تم استفتاء الشيخ محمد عبده في ثلاثة أمور أساسية أولها مسألة تعلم الشافعي المذهب على أيدي إمام حنفي المذهب. وثانيا مدى جواز أكل طعام أهل الكتاب من اليهود والنصارى وثالثا مدى جواز ارتداء الملابس الغربية. وعلى الرغم من أن الشيخ محمد عبده أفتى بجواز ذلك كله إلا أن البعض أتخذ موقفا محافظا في التعامل مع هذه القضايا. ومع زيادة الحراك الاقتصادي للجماعة المسلمة في القرن العشرين أضحت قضية " الفوائد " البنكية محورا للجدل الديني في جنوب أفريقيا.

ويمكن القول إجمالا أنه إذا كان القرن التاسع عشر هو قرن الزعامات الكاريزمية والشخصيات الإسلامية البارزة في جنوب أفريقيا فإن مسلمي جنوب أفريقيا اهتموا خلال القرن العشرين بالعمل المؤسسي والجماعي الإسلامي حتى أن البعض يطلق على هذا القرن أسم " قرن المنظمات الإسلامية" . و لعل ذلك يعكس وعيا متزايدا لدى الجماعة المسلمة في جنوب أفريقيا بأهمية الاستجابة والتفاعل مع التطورات السياسية والاجتماعية من حولهم ويمكن أن نسوق على ذلك العديد من الأمثلة على النحو التالي:

– في عام ١٩٢٠ قام الدكتور عبدالله عبد الرحمن بتأسيس "المنظمة السياسية الأفريقية" والتي عرفت بعد ذلك باسم "منظمة الشعب الأفريقي".

– في عام ١٩٢٣ تأسست جمعية المالاي بمنطقة الكاب وذلك كمؤسسة دينية واجتماعية بالأساس.

– تأسيس جماعة علماء الترنسفال عام ١٩٢٣ باعتبارها أول تنظيم لجماعة العلماء في جنوب أفريقيا. بيد أن هذه الجماعة ظلت غير فاعلة حتى عام ١٩٣٥ حينما أعيد تفعيل دورها على يد رئيسها المفتي إبراهيم سنغلفي.

– وفي عام ١٩٤٥ تم تأسيس " مجلس القضاء الإسلامي" في الكيب بهدف التركيز على الجوانب الاجتماعية و الإنسانية للجماعة المسلمة.

– في عام ١٩٥٠ تم تأسيس "جماعة علماء ناتال" في ديربان لتلبية الاحتياجات الدينية الروحية للمسلمين. كما ظهر في نفس العام "الدائرة العربية " في ديربان وتهدف إلي متابعة برنامج تعليمي يحرص على تعزيز العربية في كل مستويات التعليم: الابتدائي والثانوي والعالي وعلى المستوى العام.

١- عبدالله هارون... الإمام الشهيد

ولد الإمام عبد الله هارون في الثامن من فبراير عام ١٩٢٤ بمنطقة نيولاندز – كليرومنت في الأحياء الجنوبية لمدينة " كيب تاون". وقد تلقى تعليمه الابتدائي في مدرسة الفلاح. على أنه سافر إلى مكة المكرمة لتلقي العلوم الإسلامية حيث درس على يد الشيخ عبدالرحمن العلوي المالكي (المتوفى عام ١٩٨٦). وبعد عودته من مكة المكرمة استكمل دراساته الإسلامية على أيدي الشيخ عبدالله طه جمال الدين والشيخ إسماعيل غانيف.

وقد تأثر الشيح هارون تأثرا كبيرا في أفكاره وأنشطته الدعوية والعامة بمشايخه وبكتابات رواد الحركة الإسلامية والفكر الإسلامي في عصره. إذ أطلع على كتابات سيد قطب والمودودي. بيد أنه كان كثير الاحتكاك ببعض أقرانه من المعلمين والمثقفين الذين جعلوه أكثر وعيا بالسياسة والسياق الاجتماعي في جنوب أفريقيا. وللتأثير على المجتمع المحلي استطاع الإمام هارون أن يوظف بعض الأدوات المهمة ولا سيما بعد توليته إمامة مسجد كليرمونت عام ١٩٥٥. فقد أسس حلقات للنقاش ودروس تعليمية للكبار، رجالا ونساء. كما أنه قام بإعطاء الدروس الدينية خلال شهر رمضان وجعل للنساء نصيبا في أنشطة المسجد العامة. وفي عام ١٩٥٧ انضم الإمام هارون إلى مجلس القضاء الإسلامي وأنتحب رئيسا له عام ١٩٥٩. وقد حرص الإمام على وحدة جميع مؤسسات ومنظمات العمل الإسلامي والوقوف صفا واحدا أمام الممارسات غير العادلة لحكومة جنوب أفريقيا. ولتحقيق ذلك سافر بسيارته إلى مدن كثيرة مكرسا كل خطبه ومحاضراته العامة للتأكيد على هذه المعاني. وفي عام ١٩٥٨ استطاع الإمام عبدالله هارون أن يؤسس مع بعض رفاقه رابطة كليرمونت للشباب المسلم في كيب تاون وكانت تهدف إلى:

- تدريب الشباب المسلم على تولي مهمة إمامة المساجد.
- إعطاء دروس دينيه للرجال و النساء في مسجد المدينة
- حلقات ثقافية.
- إصدار النشرات والمجلات حول الإسلام والمسلمين

وقد أصدر الإمام عبدالله هارون "المرآة الإسلامية" عام ١٩٥٩ وإن كانت توقفت عن الصدور في عام ١٩٦٤. ومن خلال التعاون مع بعض أصدقائه استطاع أن

يصدر مجلة شهرية بعنوان " أخبار المسلمين" حيث تولى رئاسة تحريرها وكان لهذه المجلة تأثير واضح على الجماعة المسلمة في الكاب وغيرها من المناطق حيث اهتمت بالقضايا العامة والثقافية والاجتماعية والسياسية.

ولم يغض الإمام عبدالله هارون الطرف أبدا عن سياقه المجتمعي الذي كان مكبلا بقيود نظام الفصل العنصري البغيض فاستخدم رابطة الشباب المسلم لدعوة كثير من الأفراد والشخصيات العامة المناهضة للأبارتهيد وهو ما أسهم في أن يصدر في عام ١٩٦١ كتيبا بعنوان " الدعوة إلى الإسلام" الذي ينطوي على معارضة العنف في جنوب أفريقيا.

ولم يقتصر الإمام عبدالله هارون في نشر أفكاره ومعتقداته الإصلاحية على جريدة " أخبار المسلمين" الشهرية وإنما استخدم كذلك خطب الجمعة والمحاضرات العامة خلال أعوام الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي. واستطاع الرجل أن يستخدم هذه اللقاءات العامة في توجيه النقد اللاذع لقوانين وسياسات الفصل العنصري المطبقة في بلاده. وحينما نظم المؤتمر الأفريقي الجامع مسيرته الحاشدة عام ١٩٦٠ في كيب تاون أكد الإمام في خطبة الجمعة على مفهوم " الأخوة الإنسانية " في الإسلام وعلى دور المسلمين الوطني، حيث دعا أتباعه ومريديه بضرورة مساندة إخوانهم الأفارقة الذين كانوا أكثر الفئات معاناة في ظل نظام الفصل العنصري.

وفي مايو ١٩٦١ أثناء اجتماع عام في مدينة الكاب انتقد الإمام قوانين مناطق الفصل العنصري ووصفها بأنها غير إنسانية وغير إسلامية " هذه القوانين تبتعد تماما عن مبادئ الإسلام الأساسية ، وأنها صممت لإعاقة مسيرتنا السياسية والاقتصادية

والتعليمية. إننا لا يمكن أن نقبل هذا النمط من أنماط العبودية" .ويضيف الإمام قائلا :" لقد أضحى وطننا الأم بمثابة سجن كبير توجد فيه بعض الفتحات الضيقة لكي نتنفس من خلالها. أما اليوم فأن هذه الفتحات قد سدت تماما، و شرع في بناء حائط جرانيتي صلب من حولنا حتى نصاب بالاختناق فلا يسمع العالم أصوات صيحاتنا".
وعلى الرغم من أن الإمام عبدالله هارون لم يكن عضوا في " المؤتمر الوطني الأفريقي" إلا أنه ساند جميع أنشطته ودعمه بكافة السبل.وعندما تم تطبيق قانون المناطق في منتصف الستينيات كان الإمام من بين الذين عانوا ، حيث كان عليه ترك منزله والانتقال إلى منطقة أخرى. ولعلها كانت فرصة مهمة في حياة الإمام عبدالله هارون الدعوية والإصلاحية حيث بدأ منذ تلك اللحظة يركز على دعم الحوار الإسلامي المسيحي في ظل واقع تعددي متسامح. وفي عام ١٩٦٦ قام الإمام هارون بأداء فريضة الحج هو وزوجته ثم سافر بعدها إلى القاهرة حيث ألقى خطابا أمام القمة الإسلامية المنعقدة هناك في ذلك الوقت. وقد طالب رؤساء الوفود الإسلامية بضرورة دعم حركة المقاومة الوطنية في جنوب أفريقيا. وقد كان الإمام هارون على وعي تام بأهمية التعليم ودورة في تشكيل الجماعة المسلمة في بلاده فدعا إلى مؤتمر جامع حضرته ست من المدارس الإسلامية الكبرى في مدينة الكاب، وهو ما أفضى إلى تأسيس إتحاد المدارس الإسلامية في الكاب.

وفي عام ١٩٦٨ قام الإمام هارون بزيارة المملكة العربية السعودية حيث التقى خلالها الملك فيصل ثم سافر بعد ذلك إلى القاهرة حيث حضر بعض المناسبات الثقافية والتقى ببعض أعضاء "المؤتمر الأفريقي الجامع" وكذلك "المؤتمر الوطني الأفريقي". وقد كانت وجهة الإمام هارون الأساسية هي لندن لترتيب برنامج دراسي

لابنته الكبرى. على أنة كان على وعي بخطورة الأوضاع الأمنية في بلاده. وبالفعل تم إلقاء القبض على الإمام هارون صبيحة يوم ٢٨ مايو ١٩٦٩ طبقا لقانون الإرهاب. ولم تلق السلطات أي اهتمام بمكانة الرجل أو بإنسانيته حيث عومل بمنتهى القسوة ، الأمر الذي أدى إلى وفاته في محبسه في ٢٧ سبتمبر عام ١٩٦٩.

٢-أحمد ديدات وخطابه الدعوي

تشكل حالة الشيخ أحمد ديدات نموذجاً مهماً ومؤثراً في سياق الجماعة المسلمة في جنوب أفريقيا. فقد أضحى الخطاب الدعوي المحمل بانتقادات لاذعة للتراث الكنسي المسيحي منهجاً انطلق من خلاله ديدات ليؤثر على قطاعات واسعة من الجماهير العريضة في مختلف أرجاء المعمورة. ولذلك يرى كثير من الباحثين أن تأثيره يتجاوز تأثير العديد من المفكرين والكتاب الذين تخصصوا في مجالات اللاهوت والعلاقة بين الأديان.

ولد أحمد ديدات عام ١٩١٨ بالهند، ثم هاجر مع والده وعمره ثمان سنوات إلى ديربان بجنوب أفريقيا بينما بقيت والدته بالهند. وقد التحق ديدات بعدد من المدارس الإسلامية في ديربان. وعلى الرغم من رغبته الجامحة في الالتحاق بالجامعة فإنه لم يستطع إلى ذلك سبيلاً فقرر أن يعمل لمساعدة والده. وبالفعل تنقل في عدد من الوظائف كان من بينها العمل في مقر إرسالية مسيحية على أطراف مدينة ديربان. وهنا حدثت نقطة التحول الفارقة في حياة الشيخ حيث وجد كتاب "إظهار الحق" الذي يسجل للمناظرات الإسلامية المسيحية بالهند خلال القرن التاسع عشر. عندئذ قرر ديدات أن يتجه للتعمق في دراسة علاقة الإسلام بالمسيحية.

وفي عام ١٩٤٩ سافر أحمد ديدات إلى باكستان للمساعدة في بناء الدولة هناك، لكنه سرعان ما قرر العودة إلى جنوب أفريقيا بعد سنوات ثلاثة لم تكن على مستوى توقعاته.وقد عمل ديدات في متجر يمتلكه يهودي، وهو الأمر الذي عمق من رؤيته الخاصة بالعلاقة مع الأديان الأخرى. عندئذ اتجه ديدات إلى ميدان إلقاء المحاضرات الخاصة بمقارنة الأديان.

ويمكن النظر إلى عام ١٩٥٧ باعتباره نقطة تحول كبرى في حياة الشيخ حيث قام بتأسيس مركز الدعوة الإسلامية بهدف تنظيم أنشطة الدعوة التي اقتصرت من حيث نطاقها على مجتمع جنوب أفريقيا. بيد أنه في عام ١٩٨٢ تغير اسم هذه المؤسسة ليصبح المركز الدولي للدعوة الإسلامية، وهو ما يعني أن رسالة المركز خرجت من إسار المحلية لتحلق في سماء العالمية. ومع ذلك فإن محاضرات الشيخ ومناظراته وخطبه شكلت في جميع المراحل الركيزة الأساسية لعمل هذه المؤسسة الدعوية.

ويلاحظ أن أنشطة المركز قد ازدادت في عقدي الثمانينات والتسعينيات حيث تم افتتاح فروع في المملكة المتحدة والولايات المتحدة والهند والسعودية والإمارات بالإضافة إلى عقد دورات تدريبية للدعوة في ديربان. كما انخرط المركز في توزيع المصاحف وكتب الشيخ ومناظراته الشهيرة كتلك التي أجراها مع القس الأمريكي جيمي سواجرت. وقد لاقت هذه الأعمال رواجاً منقطع النظير ولا سيما في العالم الإسلامي.

انصرفت جهود أحمد ديدات بعيداً عن الانزلاق في القضايا الخلافية الإسلامية مثل الانقسام السني الشيعي أو تأسيس الدولة الإسلامية، وعوضاً عن ذلك ركز كل اهتمامه على نقض أسس التعاليم الكنسية وتسليح المسلمين بالأدلة الدافعة لمواجهة

الانتقادات المسيحية. ومن الغريب أن شهرة ديدات في هذا المجال لا ترجع لتملكه ناصية العلوم الشرعية الإسلامية ولكن لإجادته ومعرفته الواسعة بالإنجيل، حتى أنه كان يحفظ الآيات ومواضعها في مختلف الأناجيل عن ظهر قلب. أضف إلى ذلك فإن إجادته للإنجليزية وتمكنه من مهارات الحوار والنقاش العام قد جذبت إليه ملايين الناس من كل حدب وصوب.

ويعتمد ديدات في كتاباته على طرح قضايا إيمانية وروحية تتعلق بطبيعة الكتب المقدسة. فكتيباته المعنونة: هل الإنجيل كلمة الله؟، و"القرآن معجزة المعجزات" ،و"المسيح في الإسلام" تظهر جميعها محور خطابه الدعوي. وعلى الرغم من أن آراء ديدات حول المسيح والقرآن ومحمد عليه السلام لا تخرج عن دائرة الفهم الإسلامي التقليدي إلا أنه يؤكد على عظم التحريف الذي خضع له الإنجيل وهو ما يستوجب ضرورة أن يتحول المسيحيين إلى دين الإسلام.

ويلاحظ أن معظم كتابات ديدات قد اتجهت إلى نقد المسيحية، كما بينا آنفاً، ومع ذلك فإن ثمة انتقادات وجهت لديانات أخرى مثل اليهودية والهندوسية. ويرى ديدات أن ثمة تقارباً اثنياً ودينياً بين المسلمين واليهود. فالإسلام هو الدين الذي حمله موسى إلى العالم وجاء محمد ليكمل رسالته. لكن المشكلة الكبرى مع المسيحية وغيرها مثل الهندوسية هي الشرك. ويتجسد ذلك بوضوح في مسألة الثالوث المقدس عند المسيحيين.

وبإيجاز شديد فإن منهج ديدات الدعوى وإن اتفق مع النظرة الإسلامية السائدة المتعلقة بأهل الكتاب إلا أنه يرى بأن حجم التشويه والإهمال الذي تعرضت له الرسالات السماوية السابقة على الإسلام يجعل من المحتم على أصحابها التحول إلى شرعة الإسلام الصحيحة.

وأحسب أنه يمكن فهم خطاب ديدات الدعوى وهجومه القاسي على البعثات التبشيرية المسيحية من خلال قراءة الواقع المحلي في جنوب أفريقيا ولا سيما ما تعرضت له الأقلية المسلمة هناك من حملات لطمس هويتها وتحويلها عن الإسلام. ففي ظل مجتمع الغالبية فيه مسيحية خضع المسلمون لمحاولات دعوية من جانب هؤلاء المبشرين بهدف تنصيرهم وردهم عن الإسلام. وعليه يمكن تصور منهج ديدات باعتباره رد فعل لمعاناة الجماعة المسلمة في السياق الجنوب أفريقي. وربما يمكن القول بأن "الهجوم هو خير وسيلة للدفاع" يمثل تعبيرا دقيقا لحالة أحمد ديدات وخطابه الدعوي. يقول الشيخ نفسه مبرراً الطريق الذي سلكه:

في عام ١٩٣٩ حينما كانت أعمل في متجر إرسالية آدمز قرب مدرسة مسيحية تحمل نفس الإسم وتقوم على تخريج المبشرين والقساوسة، كنت أنا ومن معي من المسلمين هدفاً سائغاً لهؤلاء المبشرين الجدد. ولم يكد يمر يوم واحد دون أن نتعرض للإيذاء من هؤلاء المسيحيين الذين اعتادوا السخرية والاستهزاء بالإسلام وبالرسول والقرآن. وحيث أنني كنت فتى يافعاً في العشرين من عمري لم أكن أملك حيلة للدفاع عن شخص أعز عليَّ من نفسي وهو محمد المبعوث رحمة للعالمين فأمضيت الليالي الطوال بلا نوم والدموع تملأ مقلتيَّ. عندئذ قررت التوجه لدراسة القرآن والإنجيل وغيرهما من الكتب المقدسة."

لقد أخذ ديدات على عاتقه منذ ذلك الوقت مهمة الدفاع عن الإسلام ولا سيما وجود الأقلية المسلمة في جنوب أفريقيا التي كانت تعيش في "محيط من المسيحية" على حد وصفه. فقد كانت تواجه عملاً منظماً أشبه بالهجوم اليومي من قبل جماعات التبشير

المسيحية التي كانت تحاول نشر دعوتها من منزل لمنزل عن طريق الالتقاء الشخصي المباشر.

لقد حاولت وسائل الإعلام المملوكة للدولة العنصرية في جنوب أفريقيا إفساد عقول المسلمين الذين لم تكن لديهم أدنى معرفة بمقارنة الأديان فضلاً عن كونهم هدفاً لدعاية خبيثة ومنظمة من قبل المبشرين المسيحيين. وعلى صعيد آخر فإن كلاً من الكنيسة الإنجيلية والكنيسة الهولندية البروتستانتية اللتان قدمتا الأساس اللاهوتي لنظام الفصل العنصري، قد حملتا على كاهلهما مهمة الهجوم على الإسلام باعتباره ديانة باطلة. وعليه فإن المناظرات التي أجراها ديدات وحمل فيها على البيض كانت بمثابة رد الاعتبار للمسلمين المضطهدين.

وعليه يرى بعض الدارسين أن أسلوب أحمد ديدات الدعوى كان ينظر إليه باعتباره "حائط صد" لحماية المسلمين باعتبارهم أقلية مضطهدة في السياق الأفريقي. أي أنه كان بمثابة حماية لهم ودعماً لهويتهم الإسلامية أكثر من كونه خطاباً دعوياً تبشيرياً موجهاً لغير المسلمين بغرض تحويلهم للإسلام.

وعلى أية حال فإن الشيخ أحمد ديدات الذي وافته المنية في ٢ أغسطس ٢٠٠٥ ظل طيلة حياته مثيراً للجدل والنقاش. فقد حظي باحترام وتأييد واسع النطاق داخل العالم الإسلامي وخارجه. بيد أن معارضيه رأوا في نهجه الدعوي تدميراً للحوار بين الأديان والحضارات. ومما لا جدال فيه أن أحداً لا يختلف على قوة يقين والتزام أحمد ديدات وهو ما منحه سحراً لا يقاوم في مواجهة خصومه ومعارضيه.

رابعا : التنظيمات الإسلامية الفاعلة:

على الرغم من آن الجماعة المسلمة في جنوب أفريقيا تشكل نحو ٢،٣ % فقط من إجمالي السكان فإنها اتسمت بارتفاع معدلات التعليم بين أبنائها وبمؤسسية وتنظيم أنشطتها العامة. وقد اتجهت هذه الحركية التنظيمية صوب التأكيد على الهوية الإسلامية وإحياء الخطاب الإسلامي لمسلمي جنوب أفريقيا ولاسيما منذ خمسينيات القرن الماضي. ومن الواضح ان هذه الحركات والتنظيمات قد استلهمت مبادئها الدينية من الحركات الإسلامية المعاصرة في مصر وباكستان بالإضافة إلى تقاليد الثورة الإيرانية. وعلى أية حال تشير بعض التقديرات إلى وجود نحو ١٥٠٠ تنظيم غير حكومي يخدم الجماعة المسلمة في جنوب أفريقيا.

مجلس القضاء الإسلامي:

يمكن النظر إلى مجلس القضاء الإسلامي باعتباره "بيت العلماء" بالنسبة للجماعة المسلمة في جنوب أفريقيا حيث أضفى على وجودها نوعاً من الديناميكية الحركية بما يحقق لها مثاليتها الدينية في واقعها الحياتي المعاش. ليس بمستغرب أن يكون المجلس في نشأته المبكرة عام ١٩٤٥ في كيب تاون رد فعل للتحديات التي واجهها المسلمون منتصف القرن العشرين.

وقد نظر للمجلس منذ البداية باعتباره تنظيماً إسلاميا مستقلاً وليس تابعاً لأي جهة أو حزب سياسي. ومع ذلك فقد كان للمجلس نضاله المعروف في مرحلة التحرر من نظام الفصل العنصري. كما أن بعض أعضائه البارزين كان لهم أنشطة سياسية وتقلدوا وظائف تنفيذية وبرلمانية عليا في الهيكل الحكومي.

ويضم المجلس في عضويته كافة العلماء وأئمة المساجد وممثلي المنظمات والمؤسسات الإسلامية. وتتكون بنيته التنظيمية من ثلاثة مستويات أساسية:

١- الإمارة التي تتألف من الأعضاء المخضرمين بالإضافة إلى رئيس المجلس ونائبيه. وتعد إمارة المجلس بمثابة الحارس الذي يحمي المجلس ويحافظ على مصداقيته أمام الجميع.

٢- اللجنة التنفيذية وتتولى مسئولية الإدارة العامة للمجلس بالإضافة إلى تنفيذ قرارات المجلس العام.

٣- المجلس أو الجمعية العامة وهي تضم كافة الأعضاء العاملين. ويقوم مجلس القضاء الأعلى بالنظر في القضايا الإسلامية والبت فيها والإشراف على المدارس الإسلامية بما يدعم نشر التعليم والثقافة الإسلامية بين المسلمين. أضف إلى ذلك الإشراف على كل ما يتعلق بالأحوال الشخصية للمسلمين مثل قضايا الزواج والطلاق والوفاة وما إلى ذلك.

حركة الشباب المسلم

نشأت هذه الحركة في ديسمبر عام ١٩٧٠ على أيدي مجموعة من رجال الأعمال والمهنيين المسلمين. وقد عقدت الحركة اجتماعها الأول في مركز السلام الذي يشرف عليه مركز الدعوة الإسلامية التابع للشيخ أحمد ديدات. يعني ذلك أن حركة الشباب المسلم منذ نشأتها وهي تحظى بدعم منظمات ومؤسسات العمل الإسلامي في جنوب أفريقيا. واتسمت مؤتمرات الحركة في سنواتها الأولى بالرمزية والحركية في آن واحد. فهي تعكس ترابط الجماعة المسلمة من جانب مما يعني تأكيد الهوية الواحدة لمسلمي جنوب أفريقيا، كما أنها حددت من جانب آخر وجهة الحركة وشعبيتها المتزايدة. إذ كان عدد الحضور في هذه المؤتمرات يتجاوز الخمسة آلاف شخص.

ولعل أهم مناحي الجاذبية التي ارتبطت بدعوة حركة الشباب المسلم تتمثل في تتويج أنشطتها حيث تضمنت إلى جانب المحاضرات الدينية، الألعاب والأنشطة الرياضية، وهو ما أعطى الانطباع للأسر المسلمة بأن الإسلام دين ودنيا ويمكن التعايش معه في بيئة لا تخلو من المتعة والاستمتاع بمباهج الدنيا.

وفي عام ١٩٧٣ اتضحت معالم حركة الشباب المسلم وبنيتها التنظيمية حيث تم افتتاح العديد من الفروع والخلايا في مختلف أرجاء جنوب أفريقيا. وكان كل فرع يقوم بانتخاب مجلس تنفيذي يقوم رئيسه بمهمة تمثيله في المجلس الإقليمي. وتخضع المجالس الإقليمية للمحاسبة من قبل المجلس الوطني العام الذي اتخذ مقراً له في ديربان. ويلاحظ أن المؤتمرات الوطنية للحركة كانت بمثابة برلمان حقيقي للحركة.

وتوضح أدبيات الحركة أنها اعتمدت على خمسة مبادئ حاكمة: أولها مبدأ وحدة الأمة وذلك لمواجهة الانحيازات العنصرية والولاءات الاثنية التي ظهرت بين مسلمي جنوب أفريقيا. ومثال ذلك مسألة الهوية الآسيوية أو الإشكال اللوني بين مسلمي الترنسفال. ولعل ذلك المبدأ كان يستهدف أيضاً رفع الغبن الذي وقع على المرأة والسود وهو ما دفع بها لأن تدمج هذه العناصر المهمشة في صفوفها.

ويتمثل المبدأ الثاني للحركة في التفاهم والتعليم حيث يتم السعي لجعل تعاليم الإسلام سهلة وفي متناول الجميع. ولعل تجربة الحركة في جعل خطب الجمعة وصلاة التراويح في رمضان باللغة الانجليزية بدلا من العربية، تدفع في هذا الاتجاه. فقد اعتمدت الحركة الترجمة الانجليزية لمعاني القرآن وكانت تقوم بتوزيعها على جميع الفروع لقراءتها مثل الخطب والصلوات.

أما المبدأ الثالث للحركة فقد أعاد الاعتبار للمسجد في الإسلام باعتباره مؤسسة شاملة وليس مجرد مكان لأداء الصلاة. فهو مركز يلتقي فيه الرجال والنساء للعبادة والتدبر في أمور الدين والدنيا.

المبدأ الرابع تمثل في إعادة اكتشاف شخصية المصطفى صلى الله عليه وسلم من خلال آيات القرآن الكريم الدالة عليه. وهو ما يعني ضرورة الاقتداء به في حياة كل مسلم. إذ ينبغي أن يكون المسلم نموذجاً يحتذى في حب الإنسانية والتسامح والوفاء بالوعد والإخلاص.

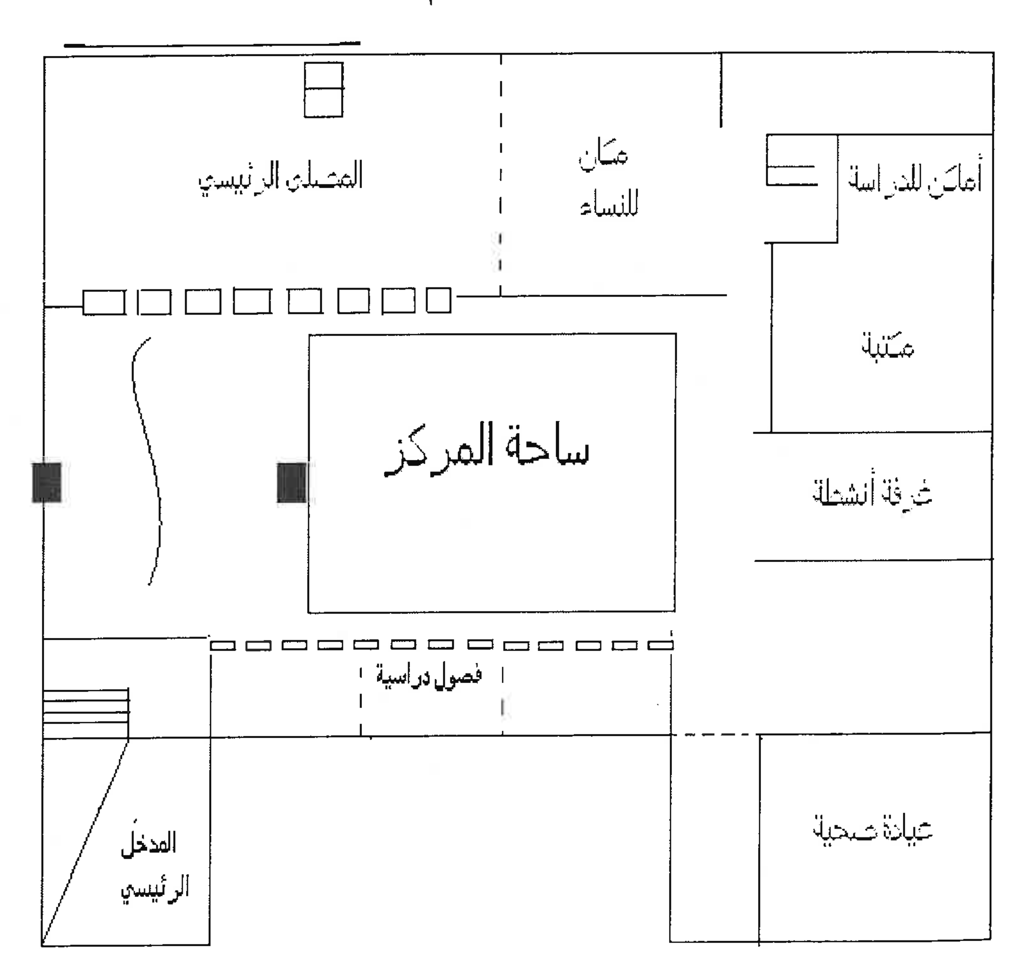
المبدأ الخامس الذي استرشدت به الحركة تمثل في أهمية مشاركة المرأة ودورها في الجماعة. وقد حرصت الحركة منذ البداية على مشاركة المرأة في كافة أنشطتها بما فيها الصلاة في المسجد. ونظرت الحركة إلى قضية المرأة من خلال هدف تحقيق وحدة الأمة المسلمة في جنوب أفريقيا. ومع ذلك فقد خصصت الحركة مجلساً خاصاً للمرأة يتم من خلاله تجنيد النساء في صفوفها.

وقد واجهت الحركة انتقادات واسعة من قبل علماء جنوب أفريقيا ولا سيما فيما يتعلق بمواقفها الفكرية والدينية ولا سيما الموقف من المرأة وصلاتها في المسجد. ومع ذلك فإن إصرار الحركة على الابتعاد عن السياسة وتبني إستراتيجية "الحياد الايجابي" قد دفع بعض عناصرها إلى الانشقاق عنها في الثمانينات (١٩٨٤) وتأسيس منظمة "نداء الإسلام". حيث حاول هؤلاء الأعضاء عبثاً إقناع قادة حركة الشباب المسلم بالتخلي عن موقفهم المتحفظ والانضمام لحركة النضال العام في جنوب أفريقيا.

على أن أبرز ما مميز حركة الشباب المسلم وهي تحتفل في عام (٢٠١٠) بمرور أربعين عاما على إنشائها هو تركيزها على قضايا المرأة المسلمة. فالحركة ترى ان المرأة أهملت وجردت من حقوقها في المساجد وغيرها من المؤسسات الإسلامية الأخرى في جنوب أفريقيا. وعليه فأنها ترى بأنه قد آن الأوان لسماع صوت المرأة المسلمة كي تصبح عنصرا فاعلا ومؤثرا في مجتمعها. واستنادا لهذا الفهم جعلت الحركة فرعا خاصا للمرأة في هيكلها الإداري والتنظيمي يقوم على أمره نساء عضوات في الحركة. ويهدف هذا التنظيم النسوى إلى زيادة وعي المرأة وتبصيرها بحقوقها التي اقرها القرآن. بالإضافة إلى ذلك دعم المرأة وتمكينها اجتماعيا وسياسيا من خلال برامج مختلفة مثل التدريب ومساعدة مرضى نقص المناعة المكتسبة.

وتنخرط حركة الشباب المسلم عموما وفرعها النسوي على وجه الخصوص في برامج تربوية وتدريبية عديدة ، ومن ذلك : المشاركة في عملية تنظيم ورش عمل وحلقات دراسية حول قانون الأحوال الشخصية والتوعية الصحية والوقاية من مرض الايدز وما إلى ذلك. على أن ما يلفت الانتباه هنا هو أن حركة الشباب المسلم تسعى لتحقيق شراكة مع تنظيمات المجتمع المدني والمؤسسات الاجتماعية القائمة التي تعمل في نفس المجال.

نموذج للمركز الإسلامي
حركة الشباب المسلم



المصدر: عبدالقادر طيوب، "المسلمون في جنوب أفريقيا" في كتاب المسبار : الحركات الإسلامية في جنوب أفريقيا، دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١١، ص ١١٦.

مجلس اتحاد علماء جنوب أفريقيا:

اتسم الخطاب الإسلامي في جنوب أفريقيا بالتنوع الشديد حيث هيمنت عليه منذ القرن الماضي تقاليد ثلاثة أساسية تمثلت في المدرسة الديوباندية التي ظهرت في الهند في ستينيات القرن التاسع عشر حيث أعطت أهمية كبيرة لعلماء الدين في تحديد الممارسات الصحيحة للإسلام. وقد تحالفت هذه المدرسة مع جماعة التبليغ التي أنشأها مولانا محمد إلياس (١٨٨٥-١٩٤٤) والتي قام أنصارها بالدعوة إلى الإسلام الصحيح من بيت إلى بيت ومن مسجد إلى أخر.

أما الاتجاه الثاني فتمثله مدرسة بريلوي التي نشأت على أيدي أحمد رضا خان (١٨٥٦-١٩٢٢) في الهند، كما أنها انتقلت إلى ناتال على يد صوفي صاحب المتوفي عام ١٩١٠. وقد وجدت هذه المدرسة الفكرية تأييداً واسعاً بين المسلمين المتحدثين بالأوردو. وقد تبنى أتباع هذه المدرسة نمطاً شعبويا من الإسلام الصوفي حيث يتم التركيز على الاحتفالات والمناسبات الإسلامية مثل مولد النبي وزيارة القبور والأضرحة طلباً للبركة والوسيلة.

وفي المقابل فإن أتباع المدرسة الديوباندية نظروا إلى تلك الممارسات باعتبارها بدع وانحراف عن صحيح الدين وهو ما أفضى إلى دخول الفريقين في صراع مفتوح خلال أعوام الثمانينات من القرن العشرين. وقد حاولت الديوباندية أن تضفي على وجودها بعداً تنظيمياً مؤسسياً فأنشأ أتباعها في عام ١٩٧٨ "جماعة علماء السنة في جنوب أفريقيا".

ومع ذلك فقد شهدت جنوب أفريقيا تياراً ثالثاً إصلاحياً استلهم أفكار أبو الأعلى المودودي وسيد قطب وتراث الثورة الإيرانية. ولعل حركة الشباب المسلم تمثل تعبيراً تنظيمياً مهماً عن هذا التوجه الإصلاحي لدى الجماعة المسلمة في جنوب أفريقيا.

وفي عام ١٩٩٤ قامت مجموعة من المنظمات الإسلامية بتأسيس مجلس اتحاد علماء جنوب أفريقيا بهدف تقديم قيادة موحدة وفعالة قادرة على التعاطي مع القضايا والمشكلات المعاصرة التي تواجه مسلمي جنوب أفريقيا على كافة المستويات.

ويضم هذا الاتحاد العام كلا من مجلس القضاء الإسلامي ، وجماعة علماء ناتال والترنسفال التي تمثل مدرسة ديوباندي الفكرية. أضف إلى ذلك يضم الاتحاد جماعة علماء السنة، ومجلس علماء أهل السنة اللذان يمثلان مدرسة بريلوى الفكرية. وهناك أيضا مجلس علماء الكيب الشرقية والمؤتمر الإسلامي للكيب الشرقية.

وأحسب أن أهمية هذا الاتحاد العام للعلماء لا تعدو كونها رمزية نظراً لأنه لم يقم بأعمال كبرى يمكن التعويل عليها في عملية التقويم. إنه يعطي إشارة بأهمية الوحدة الإسلامية، وأنه على الرغم من الاختلافات الفكرية فإن الجماعة المسلمة على استعداد لأن تعمل في جبهة واحدة. ولعل ذلك يتضح بجلاء من الاتصالات غير الرسمية التي تجرى بين العلماء من مختلف المذاهب والمدارس الفقهية.

على أن التحدي الأكبر الذي يواجه اتحاد العلماء في جنوب أفريقيا يتمثل في ضرورة التفاعل مع "الآخر" غير المسلم بما يؤدي إلى تصحيح الصور والمدركات الذهنية السلبية حول الإسلام. وقد شهدت جنوب أفريقيا الجديدة منذ أواخر التسعينيات جدلا وحوارا مهما حول أهمية الدور الايجابي للجماعة المسلمة في محاربة الفقر والعنصرية في المجتمع.

وفي هذا السياق يؤكد فريد إسحاق على ضرورة " أن يتبنى مسلمو جنوب أفريقيا نهجا تفاعليا يمكنهم من المساهمة في خلق عالم جديد". ويلاحظ أن العلماء التقليديين لا يزالون يشكلون الرأي العام المسلم وهو ما يعني ضرورة أن يأخذ اتحادهم على عاتقه مهمة التواصل والحوار مع المفكرين والمثقفين المسلمين الذين تنحصر دوائر تأثيرهم خارج المساجد. ولعل ذلك كله يطرح إشكالية السياق الإسلامي العام حيث تعاني المجتمعات المسلمة من ازدواجية ثقافية واضحة . فالعلماء التقليديون الذين درسوا العلوم الشرعية يتحدثون بلغة تختلف عن تلك التي يتحدث بها المفكرون الذين تخرجوا من المدارس العصرية.

يمكن الخلوص استنادا إلى ما سبق إلى القول بأن المجتمعات المسلمة في جنوب إفريقيا حاولت منذ البداية أن تعيد تنظيم نفسها لتحقيق مثاليتها الدينية بلا خوف أو رهبة؛ وهو ما يعني الدخول في حالة من النضال لإزالة كافة العقبات التي تعترض طريق تدعيم الهوية الإسلامية. وعلى الرغم من أن النشأة الأولى للتنظيمات والحركات الإسلامية الجنوب أفريقية قد اتسمت بمحدودية الرؤية مع تركيزها على الجوانب والأبعاد الإيمانية والعقيدية للمسلم فإنها اكتسبت بمرور الوقت المزيد من النضج والشمولية في التفكير والرؤية بحيث أنها باتت تركز على كافة أوجه النشاط الإنساني ولاسيما قضايا السياسة والاقتصاد والتعليم. ومع ذلك فإن ثمة تباينا واضحا في أنماط هذه الحركات والتنظيمات وذلك بالنظر إلى عدة معايير ومحددات لعل من أبرزها:

(١) السياق الاجتماعي والسياسي وما يفرضه من تحديات وعقبات.

(٢) رؤية وخبرة قادة وأعضاء هذه الحركات.

(٣) اختلاف الأولويات وهو ما أضفى على بعض الحركات الإسلامية طابعا محليا في حين سعى البعض الآخر في إطار الفهم الواسع لمفهوم الأمة الإسلامية أن يتجاوز الحدود الإقليمية ويبشر برؤيته الإصلاحية.

وعلى أية حال فإن دراسة نماذج الحركية الإسلامية المعاصرة في جنوب إفريقيا تظهر بجلاء أنها حاولت في معظمها التعامل مع مطالب الدعوة والتبشير إلى الإسلام في ظل أغلبية غير مسلمة باعتبارها تحتل مرتبة عليا في أجندة الحركة الإسلامية. أضف إلى ذلك فان بعض هذه التنظيمات تعاملت مع إشكالية الحداثة وما تطرحه من مفاهيم، مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان. وهو ما كان يعني إعادة النظر في التراث الديني والحضاري الإسلامي وأخذ متطلبات الواقع المعاش بعين الاعتبار. ومع ذلك تظل المؤثرات الداخلية والمحلية عناصر حاكمة لمدى نجاح أو فشل الحركات الإسلامية في الواقع الجنوب الإفريقي الراهن.

الفصل الثامن

خطاب تطبيق "الشريعة": الخبرة النيجيرية

تفصح الخبرة السياسية المعاصرة لنيجيريا أن كل شيء يختلط بالسياسة، الدين والعرق والإقليمية. فكل شعب الهوسا المسلم يعيش في الشمال. كما أن جماعات الإجبو في معظمها مسيحية الديانة وتتركز جغرافيا في منطقة الشرق. أما اليوروبا فيؤمن نحو نصف أبنائها بالإسلام والنصف الآخر بالمسيحية، وهي تتركز بشكل رئيسي في نيجيريا الغربية. وقد عانت نيجيريا منذ الاستقلال عام ١٩٦٠ من حالة شديدة من الاستقطاب السياسي بفعل التوترات العرقية بين الهوسا، والإجبو واليوروبا من جهة ، والعنف الطائفي المسيحي الإسلامي من جهة ثانية والانقسام الإقليمي بين الشمال والجنوب من جهة ثالثة.

وقد استطاعت نيجيريا العودة إلى طريق التحول الديمقراطي في مايو عام ١٩٩٩ عندما تم انتخاب أولسيجون أوباسانجو، وهو عسكري مسيحي متقاعد ورئيس سابق خلال الفترة (١٩٧٦-١٩٧٩) رئيسا جديدا للبلاد. على أنه بعد أقل من عام واحد على هذه الانتخابات الديمقراطية في نيجيريا أعلن ساني يريما، حاكم ولاية زمفرا بشمال غرب البلاد، تطبيق قوانين العقوبات الإسلامية بالكامل، وقد سارت على هذا الدرب نفسه ١١ ولاية إسلامية أخري تقع في شمال البلاد. وقد أدى تطبيق الشريعة في نيجيريا إلى حالة من الذعر بين الأقليات غير المسلمة التي تعيش في شمال البلاد. ففي ولاية كادونا، انفجر هذا الذعر المسيحي وتحول إلى أعمال عنف طائفية راح ضحيتها مئات الأرواح.

ومع ذلك فقد مثل تطبيق الشريعة مطلبا شعبيا جماعيا في هذه الولايات حيث طالبت التنظيمات الشبابية والنشطاء وعلماء الدين وخريجي الجامعات العربية بضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية. ومنذ ذلك الحين شهدت ولايات الشمال المسلمة تطبيق بعض الأحكام مثل بتر أيدي بعض الأشخاص المدانين بارتكاب السرقة. كما كانت هناك أحكام مثيرة ضد النساء المطلقات في سوكوتو وكاتسينا وذلك بتهمة الزنا والحمل "خارج إطار الزواج"، وهو ما يعني إمكانية تعرضهن للموت رجما.

وقد طرحت عدة أسباب مختلفة لتفسير حركة تطبيق الشريعة في شمال نيجيريا. ومن ذلك أزمة النظام الفيدرالي في نيجيريا وتحوله صوب مزيد من الانقسام واللامركزية، والذي عبر عن نفسه في شكل الإعلان عن الهويات الثقافية والإقليمية. اتضح ذلك بجلاء في بلاد اليوروبا التي طورت شكلا من أشكال القومية الخاصة بجماعة اليوروبا. أما في مناطق الإجبو فقد اتخذت شكل مطالب جديدة بتطبيق نظام كونفدرالي. وبطبيعة الحال تم التعبير عن هذا التوجه الجديد في الشمال من خلال تقرير تطبيق الشريعة الإسلامية.

ويطرح علي مزروعي تفسيرا آخر لتزايد التمسك بخيار تطبيق الشريعة الإسلامية وهو اعتباره ورقة مساومة سياسية. فقد بات واضحا أن الشمال يفقد نفوذه السياسي في النظام الفيدرالي النيجيري، الأمر الذي دفعه لتطبيق نمط جديد من أنماط الحكم الذاتي في إطار التحضير لعقد وطني جديد بين القوى المتنافسة. على أن هناك من يرى أن خيار الشريعة الإسلامية هو في حد ذاته نتيجة للعولمة. إذ لا يخفى أن أحد تداعيات العولمة في جميع أنحاء العالم تتمثل في انعدام الأمن الثقافي وإثارة المخاوف حول الهويات المحلية والوطنية. وبالفعل، فإن المفارقة في العولمة هو أنها تفضي إلى توسيع النطاق الاقتصادي العالمي من جهة وتشجع على تجزئة وتفتيت النطاق الأثني والثقافي من جهة أخرى. وعليه فان خطاب الشريعة الإسلامية في نيجيريا لم يكن مجرد رد فعل للجنوب المسيحي ولكن في مواجهة تيارات العولمة الطاغية.

المبحث الأول

الخطاب الإسلامي في مجتمع منقسم

يمكن النظر إلى نيجيريا باعتبارها نموذجا مصغرا للواقع الإفريقي العام وما ينطوي عليه من تعدد في الأديان والعراق والثقافات. وطبقا لبعض التقديرات الحديثة يبلغ تعداد سكان نيجيريا نحو ١٧٧ مليون نسمة ، نصفهم تقريبا من المسلمين ، ونحو ٤٠% من المسيحيين ، في حين لا يزال نحو ١٠ % يؤمنون بالديانات التقليدية.

وإذا نظرنا إلى واقع وتاريخ العلاقات المسيحية الإسلامية في نيجيريا منذ الاستقلال لوجدنا أنها تتصف في أغلب الأحوال بالتوتر الشديد نظرا لاعتبار الدين أحد العوامل الأساسية في الخبرة النيجيرية السياسية ولا سيما في مرحلة ما بعد الاستقلال.

والمتتبع لتاريخ دخول الإسلام إلي نيجيريا يجد أنه قد مر بمرحلتين أساسيتين تغطي أولهما الفترة من القرن الحادي عشر الميلادي وحتى القرن السابع عشر الميلادي، بينما تشمل الثانية سنوات القرن التاسع عشر. والملاحظة الأساسية المرتبطة بدخول الإسلام إلى نيجيريا هي أنه قد انتشر بفضل التجارة والدعاة ولاسيما الصوفية منهم.

وتذكر بعض الروايات التاريخية أن ابن ياسين الصوفي قد نزل بأحد الجزر القريبة من ساحل السنغال حيث بنى نزلا ومدرسة ومسجدا. وعمل هو وأتباعه على نشر الإسلام في مناطق الغرب الأفريقي. وخلال تلك المرحلة وصل الإسلام إلى مدينة تمبكتو. وبحلول القرن الخامس عشر الميلادي توطدت أركان الإسلام في الغرب الأفريقي وظهرت ممالك إسلامية عتيدة في مالي وغانا والصنغاي.

ويمثل القرن التاسع عشر المرحلة الثانية لانتشار الإسلام في نيجيريا حيث ارتبط بظهور حركة الجهاد الإسلامي وتأسيس خلافة سوكوتو تحت زعامة عثمان بن فودي. كما أن الاستعمار البريطاني مثل هو الآخر نقطة حاسمة في تاريخ الإسلام وانتشاره على الأراضي النيجيرية، فقد سمح نظام الحكم غير المباشر الذي طبقته الإدارة الاستعمارية البريطانية بالمحافظة على استمرار وترسيخ النظام السائد في الشمال النيجيري بما يعنيه من هيمنة الأمراء والسلاطين المسلمين ، بل وتدعيم نفوذهم وسلطاتهم المحلية على السكان المحليين.

وفي مرحلة ما بعد الاستقلال أضحى الخطاب الديني بشقيه الإسلامي والمسيحي أحد أدوات التعبئة والتنافس على السلطة ، وهو ما أضفى على علاقة الدين بالسياسة طابع التعقيد والتشابك الشديد في ظل الانقسام الحاد الذي تطرحه الخبرة النيجيرية. ويشير عثمان كاني إلى المتغيرات الآتية:

- الوعي السياسي للأقليات المسيحية في الشمال، إذ أن أفراد هذه الجماعات قد تلقت تعليما غربيا حديثا على أيدي المؤسسات التبشيرية ، وهو الأمر الذي أسهم في حراكها السياسي والاجتماعي حتى أنها بدأت تنتقد علانية النظام القائم الذي يحابي مسلمي الشمال على حساب باقي السكان.

وربما يكون النظام العسكري في نيجيريا قد أسهم هو الآخر في تمكين العديد من أفراد هذه الأقليات المسيحية. إذ تبوأ عدد كبير منهم مناصب قيادية في الجيش والشرطة وكذلك المؤسسات التنفيذية العليا.

- تأسيس جمعة نيجيريا المسيحية والتي كان لها تأثير قوي على المسيحيين في مختلف أنحاء البلاد خلال أعوام الثمانينيات. وقد عمدت هذه الجمعية إلى العمل من أجل توحيد صفوف أنصارها في مواجهة ما اعتبرته تهديدا إسلاميا مثلما حدث في معارضة قرار انضمام نيجيريا لمنظمة المؤتمر الإسلامي عام ١٩٨٦.
- ظهور وتنامي المؤسسات المسيحية الإنجيلية التي استخدمت خطابا تطهريا يدعو إلى العودة إلى التقاليد المسيحية الصحيحة من خلال الإيمان بالإنجيل باعتباره الحقيقة المطلقة. وقد دفع ذلك إلى تغذية خطاب إسلامي أكثر راديكالية. وربما يكون الهدف الأساسي لهذا الخطاب الإنجيلي الجديد في نيجيريا هو الاعتقاد باحتكار مسلمي الشمال للسلطة السياسية ز بيد ان السبب الآخر غير المعلن هو رسالي تبشيري يرمي إلى نشر المسيحية في مختلف أنحاء البلاد حتى تصبح نيجيريا كاملة مملكة للمسيح. ففي جنوب زاريا لم تكن هناك بنية أساسية ولا مشروعات تنموية وهو ما أدى إلي تفشي الفقر والبطالة بين السكان التي كانت تعيش مرحلة ثراء نفطي،

وعلى أية حال فقد شهد الخطاب الديني في نيجيريا محاورات وسجالات حامية الوطيس ولا سيما في مناسبات معينة كتلك الخاصة بتطبيق الشريعة الإسلامية أو الهوية الإسلامية لنيجيريا.

المبحث الثاني

خطاب الشريعة في نيجيريا

لقد سيطر خطاب الشريعة الإسلامية على قضايا الحركة الإسلامية في نيجيريا منذ الاستقلال عندما كان الشمال المسلم يربط فعالياته السياسية بتمكينه من تحقيق قناعاته الدينية. بيد أن المشروع الوطني الفيدرالي للدولة الجديدة ارتكز على دعائم العلمانية والوطنية. وقد تمكن الحكام العسكريون من السيطرة على هذه الدعوات الشمالية المطالبة بتطبيق الشريعة. غير أن ثمة أمرين هامين ارتكزت عليهما حركات الإصلاح الإسلامي في نيجيريا في نضالها السياسي من اجل أسلمة الدولة والمجتمع. وهما: أولا، النص في دستور ١٩٧٩ على المحاكم الشرعية وإعطائها ولاية قانونية على الأحوال الشخصية والمدنية، وهو ما يعني عودة إلى سياسة الأمر الواقع التي كانت مطبقة في العهد الاستعماري. وقد تمّ إعادة التأكيد على هذا النص في التعديل الدستوري عام ١٩٩٩. أما الأمر الثاني فقد تمثل في قيام الجنرال إبراهيم بابنجيدا (الذي حكم البلاد خلال الفترة ١٩٨٥-١٩٩٣) بتغيير وضع نيجيريا كمراقب في منظمة المؤتمر الإسلامي إلى عضو كامل العضوية. وقد دفع ذلك إلى معارضة

داخلية ولا سيما من جانب مسيحيي نيجيريا الذين لجأوا إلى تشكيل " جمعية مسيحيي نيجيريا" عام ١٩٨٦ وهي تضم تحالفاً بين الجماعة البروتستانية والكاثوليكية بالإضافة إلى الكنائس الأفريقية المستقلة. وطالبت هذه الجمعية الحكومة الفيدرالية بأن تعطي المسيحية وضعاً مماثلاً للإسلام في المجال العام.

بيد أن النظام السياسي في نيجيريا شهد في عام ١٩٩٩ مع بداية الجمهورية الرابعة جدلاً جديداً حينما قام الحاج أحمد ساني حاكم ولاية زمفرا بالإعلان عن تطبيق الشريعة الإسلامية في قانون العقوبات. وهي الخطوة التي تبعها إعلان أحد عشر ولاية أخرى في الشمال عن تطبيق الشريعة. دفع ذلك إلى ظهور خطاب جديد أطلق عليه علي مزروعي اسم " **Shariacracy**" لوصف حالة تطبيق الشريعة في ظل نظام رئاسي.

ولا شك أن الحاج أحمد ساني حاكم زمفرا قد تبنى نمط الخطاب الإسلامي المدافع عن الشريعة وأكد على طبيعة المجتمع النيجيري التعددية وعلى ضرورة احترام حقوق وحريات غيرالمسلمين. يقول الحاج ساني في خطاب تدشين الشريعة في ولايته عام ١٩٩٩:

"اسمحوا لي أن أقول بشكل واضح أننا على وعي تام بطبيعة مجتمعنا المتنوعة باعتباره متعدد الأديان والأعراق، وبالتالي فإننا لا نعتزم فرض قوانين الشريعة على غير المسلمين في الولاية .... فالمحاكم الشرعية لها اختصاص وولاية على الأفراد الآتي ذكرهم... المسلمون أو أي شخص آخر لا يعتنق الإسلام ويقبل طوعاً ولاية هذه المحاكم. على أن يسند البت في قضايا الأشخاص الآخرين إلى المحاكم العادية. وليس ثمة إكراه أو إجبار لهم على حمل قضاياهم إلى المحاكم الشرعية. وليكن مفهوماً مرة أخرى أن الشريعة لا تنطبق إلا على المسلمين".

ويرى الحاج ساني أن الشريعة الإسلامية هي بمثابة القانون الأساسي الذي ينظم مختلف أوجه حياة المسلم ابتداء من احتياجاته ومطالبه ومروراً بمسؤولياته وعلاقاته وحقوقه وانتهاء بالجرائم والعقوبات المترتبة عليها. وتشتمل الشريعة حسب فهم الحاج ساني على ثلاثة أركان رئيسة تدور حول التوحيد والعبادة والمعاملات. وحول غاية الشريعة وأهدافها يؤكد الحاج ساني على " أنّ هذا النظام القانوني الذي توفره الشريعة يستطيع أن يقضي على كافة الأمراض الاجتماعية بما فيها الفساد والتي ابتليت بها المجتمعات الأفريقية. يعني ذلك أن غاية الشريعة هي إنقاذ المجتمع من الفقر والجهل والمرض وتفشي الجرائم وعدم العدالة الاجتماعية. وإذا كانت الشريعة تعد قانوناً للمسلمين فإن غير المسلمين يتمتعون بحقوق في ظلها. وليست الشريعة غريبة على الواقع السياسي والاجتماعي في شمال نيجيريا".

وفي فهمه للحرية الدينية في ظل تطبيق الشريعة يقول ساني: " إن الإسلام يضمن حقوق غير المسلمين في ممارسة شعائرهم الدينية دون عائق ويحرم أي شكل من أشكال عدم العدالة ضد غير المسلمين. وعليه فإن حكومة زمفرا سوف تعمل على ضمان أمن وأرواح وممتلكات جميع الأفراد بصرف النظر عن الدين أو القبيلة، كما سوف تعمل على ضمان العدالة والإنصاف للجميع".

ويرى ساني أنه إذا كانت المسيحية ولأسباب تاريخية قد قبلت بمبدأ فصل الدين عن الدولة فإن الإسلام يرفض ذلك الانقسام حيث إنه يشتمل على كافة جوانب الحياة. ومن هنا كانت ضرورة تطبيق قوانين الشريعة المدنية والجنائية على المسلمين وعلى غيرهم الذين يقبلونها طواعية.

وحينما طرحت قضية الردة **Apostasy** وعلاقتها بحرية الأديان التي كفلها الدستور أجاب الحاج ساني بقوله:

" إذا ما قررت ترك الإسلام والانضمام لدين آخر تصبح جريمة تستحق عقوبة الإعدام. ومع ذلك لم ندرج تلك العقوبة في القانون. بيد أن القضية التي لا تزال أمامنا حتى الآن، وخصوصاً في الجزء الشمالي من البلاد، هي أن الأسر المسلمة تأخذ هذا الأمر على عاتقها. وهناك أمثلة على قيام أفراد الأسرة بالتخلص من أي شخص يتحول إلى دين آخر ويعتبر ذلك شرفاً كبيراً للأسرة التي تقوم بهذا العمل. ومن حيث الجوهر فإنها جريمة شرف. وباعتباري زعيم سياسي لا أستطيع إعطاء مثل هذه التعليمات كما ذكرت سلفاً، فإنّ الله أمرنا ألا نتبع أي قانون يخالف ما أوحى به إلى نبيّه... وعليه فإن الشريعة تسمو على الدستور النيجيري".

ولضمان تنفيذ الشريعة التي تمّ تطبيقها بالكامل في ولاية زمفرا في ٢٧ يناير ٢٠٠٠ تمّ إنشاء المؤسسات الآتية:

١- وزارة الشئون الدينية لتنسيق والإشراف على كل ما يتعلق بالأنشطة الدينية.

٢- مجلس العلماء الاستشاري لتوجيه النصح للحكومة بما يضمن اتساق أعمالها مع أحكام الشريعة.

٣- لجنة الحسبة

٤- لجنة مكافحة الفساد

٥- لجنة الشكاوى العامة

٦- هيئة تجويد وقراءة القرآن

٧- مكتب الوعظ والمساجد

٨- مكتب تنمية وأبحاث الشريعة

٩- مكتب الوقف والزكاة

١٠- لجنة رؤية الهلال

ويمكن تصنيف خطاب الشريعة المؤيد والمعارض وفقاً لطبيعته والقضايا التي أثارها: فثمة مستوى للخطاب شارك فيه غير المسلمين ولا سيما حينما طرحت مسالة شرعية ومشروعية إجراء تطبيق الشريعة في ظل دستور علماني ومجتمع يشهد تعددية دينية. ويمكن أن نشير في هذا السياق إلى ظهور مصطلحات مثل ظاهرة طالبان في نيجيريا، الإسلام الراديكالي، قانون الشريعة المتطرف، خطاب الجهاد والحاكمية وغيرها التي ميزت مفردات الخطاب الديني في هذا المستوى. ولعل التقرير الذي أعده مركز أبحاث الحرية الدينية التابع لبيت الحرية الأمريكية عام ٢٠٠١ يمثل نموذجاً واضحاً على هذا الخطاب.

المستوى الثاني لخطاب الشريعة في نيجيريا طرح إطاراً تفسيرياً عاماً للدوافع الحقيقية وراء خطوة تطبيق الشريعة الإسلامية:

- فثمة من يرى في تطبيق الشريعة نوعاً من النضج السياسي للاستراتيجيات التي تبنتها النخب الشمالية من أجل استعادة التراث الثقافي والحضاري الإسلامي في شمال نيجيريا وحمايته من مخاطر عمليات التغريب والعلمنة.
- على أن البعض يرى في هذه العملية مجرد رد فعل عفوي من جانب بعض الساسة الملتزمين دينياً لتحقيق المطالب الشعبية والتي تطالب بإعلاء كلمة الله من خلال تطبيق شريعته.

- بيد أنّ بعض التوجهات الفكرية ترى في عملية تطبيق الشريعة محاولة انتهازية من جانب النخب الفاسدة في الشمال والتي أرادت من خلال التوظيف السياسي للإسلام أن تستعيد مكانتها السياسية في أعقاب انتخاب رئيس مسيحي من الجنوب عام ١٩٩٩.
- وأخيراً ثمة من يرى أن تطبيق الشريعة يعد بمثابة أحد أدوات التعبير المتاحة عن السخط العام لتفشي الفقر والأمية وعدم العدالة الاجتماعية في المجتمع النيجيري.

وثمة من يرى مع سنوسي لا ميدو سنوسي أن جميع التفسيرات الواردة تصلح لتفسير حقيقة ودوافع تطبيق الشريعة الإسلامية في الشمال النيجيري.

وهكذا فقد طرح خطاب الشريعة في الحالة النيجيرية إشكاليات وتحديات مهمة أمام العقل المسلم ليس فقط في أفريقيا ولكن في المجتمعات الإسلامية عموماً حيث أنها تطرح نفس التساؤلات القديمة والمتجددة دائماً حول العلاقة بين النص والعقل ومدى آفاق الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر؟

المبحث الثالث

تطبيق الشريعة في نيجيريا: السياق التاريخي والممارسة

كانت الشريعة الإسلامية في معظم الشمال النيجيري هي النظام القانوني والسياسي المهيمن حتى نهاية القرن التاسع عشر، أي مع مقدم الاستعمار البريطاني. ولعل ذلك الدور الذي قامت به الشريعة في المجتمع النيجيري المسلم إنما يرتبط بالتحولات الاجتماعية الكبرى الناجمة عن حركة الإصلاح الديني التي قامت تحت كنف خلافة كل من بورنو وسوكتو. لقد كانت المحاكم الشرعية هي التي تدير مرفق العدالة في الشمال النيجيري. وعندما جاء البريطانيون أدركوا مدى فعالية هذا النظام وملاءمته لسياساتهم الاستعمارية التي تقوم على نظام الحكم غير المباشر.

وعليه فإن اللورد فردريك لوجارد أول مندوب سامي بريطاني في الشمال النيجيري أكد ومنذ البداية بأن حكومته لن تتدخل في الأمور الدينية للمسلمين. كما تعهد بالحفاظ على المحاكم الوطنية كي تفصل في القضايا المحلية طبقاً لقانون وأعراف الدولة. وقد فهم المسلمون في الشمال أن ذلك التعهد إنما يعني إمكانية المحافظة على نظامهم القضائي الإسلامي.

وعندما أدرك البريطانيون شيئاً فشيئاً مدى أهمية الشريعة الإسلامية باعتبارها رمزاً للهوية الثقافية والحضارية لمسلمي نيجيريا وأن ذلك يقف حجر عثرة أمام فرض مشروعهم الثقافي الذي يؤكد على الهيمنة الغربية ونفى الآخر انتهجوا سياسة تدريجية للتقليل من خطر الشريعة الإسلامية من خلال علمنة المحاكم الشرعية والسيطرة عليها وذلك من خلال أمرين هامين:

أولهما: ركزت الإدارة الاستعمارية البريطانية على المحاكم الشرعية بحيث يتم تحويلها إلى محاكم استعمارية علمانية. وكان الهدف المأمول هو طمس الهوية الإسلامية من هذه المحاكم من خلال إضفاء الطابع العلماني على القضاة والقوانين والإجراءات المطبقة. وعليه فقد كان لزاماً على المحاكم الشرعية أن تتبنى وتستوعب القوانين الاستعمارية والإجراءات الخاصة بالتقاضي طبقاً للقانون الانجليزي.

وثانياً: تمكنت السياسة الاستعمارية من أن تحل محل نظام الإدارة الإسلامية. وقد بدأت هذه العملية على استحياء عام ١٩٣٣ ولكنها سرعان ما أفصحت عن نواياها الحقيقية. وعليه فقد أفل نجم المحاكم الشرعية وزال عنها ما ارتبط بها من مكانة وكفاءة لا تضاهى.

كان منطقيا أن يرتبط بتلك السياسات الاستعمارية محاولات مقاومة دءوبة من جانب مسلمي نيجيريا بهدف إعادة الاعتبار لقوانين الشريعة الإسلامية ولا أدل على ذلك من أن بريطانيا ساومت شمال نيجيريا على الاستقلال في عام ١٩٦٠ مقابل القبول بقوانين العقوبات والإجراءات الجنائية عوضاً عن القانون الجنائي الإسلامي. وعليه فإن خطاب تطبيق الشريعة في الشمال النيجيري ظل مهيمناً على المشهد السياسي والقانوني في البلاد منذ الاستقلال وحتى إعلان ولايات الشمال عن إعادة العمل بالشريعة ابتداء من عام ١٩٩٩.

نظام الشريعة الجديد في نيجيريا

يرى محمد تابيو **Muhammed Tabiu** أن الإصلاح القانوني الذي شهدته ١٢ ولاية نيجيرية تم من خلال تبني تشريعات تتعلق بقانون العقوبات ومحاكم الشريعة.

قانون العقوبات: إذ ارتبط بقانون العقوبات المستمد من الشريعة خمسة أبعاد أساسية هي على النحو التالي:

١ - سن القوانين:

فقد قامت معظم ولايات الشمال بفرض قانون العقوبات الإسلامي بالكامل. وقد احتلت ولاية زمفرا قصب السبق في هذا المجال حيث كانت أول ولاية نيجيرية تطبق قانون العقوبات الإسلامية. وقد اشتمل هذا القانون على الحدود والقصاص والتعزيرات.وقد أُعتبر واجب النفاذ على المسلمين، على أن يظل قانون العقوبات النيجيري العادي سارياً على غير المسلمين. وقد حذت الولايات النيجيرية الأخرى في الشمال- باستثناء ولاية النيجر- حذو ولاية زمفرا من حيث تطبيق قوانين العقوبات الإسلامية بالكامل. أما ولاية النيجر فإنها قامت بتعديل قوانين العقوبات العادية لتشمل العقوبات الخاصة بالحدود والقصاص وتطبيقها على المسلمين فقط.

١. الولاية القضائية على الأشخاص:

لعل أحد القضايا المثيرة للجدل فيما يتعلق بتطبيق الشريعة في نيجيريا تمثلت في مدى ولايتها على الأشخاص، إذ أبدى غير المسلمين اعتراضهم بأن قوانين الشريعة قد تطبق عليهم رغماً عنهم. على أن المشرع كان على وعي تام بهذه القضية حيث تضمن قانون العقوبات الإسلامي نصاً صريحاً يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن ولاية هذا القانون تنطبق فقط على من يعتنق الدين الإسلامي وكل شخص يقبل بولايته طواعية. ولا شك أن هذا النص يمثل تنازلاً سياسياً واضحاً من حكام الولايات النيجيرية

الذين أقروا قوانين الشريعة الإسلامية. إذ أن المفهوم المعاصر للاختصاص القضائي هو أنه ينطبق على جميع الأفراد الذين يعيشون في الدولة الواحدة.

٢. نظام الجرائم:

تغطي القوانين الشرعية نفس النطاق الذي تغطيه قوانين العقوبات الوضعية مع الاختلاف في الجرائم التي تستوجب إقامة الحد والقصاص، وهي السرقة والزنا والقتل والحرابة والقذف حيث تم تحديدها بدقة وتقرير العقوبات المناسبة وفقاً للشريعة.

٣. تصنيف الجرائم:

قدمت التشريعات الإسلامية تصنيفاً عاماً جديداً للجرائم طبقاً للشريعة. وقد اشتمل هذا التصنيف على ثلاثة طبقات للجرائم استناداً إلى طبيعة العقوبات المقررة لكل جريمة. وهذه الفئات وفقاً لقانون ولاية زمفرا على النحو التالي:

i) جرائم الحدود والجرائم المرتبطة بها وهي تشمل:

- الزنا والاغتصاب واللواط وزنا المحارم، والسحاق وزنا البهائم والفواحش الكبرى.
- السرقة
- شرب الخمر
- الحرابة، الاستيلاء الجنائي على حقوق الغير، الابتزاز، خيانة العهد، الغش وما شاكل ذلك
- القذف

ii) القصاص والجرائم المرتبطة به وهي تشمل:

- القتل العمد والقتل الخطأ،و الجروح.
- الاختطاف وأعمال السخرة وماشاكل ذلك.

iii) جرائم التعزير، وهذه الطبقة تغطي كافة الجرائم الأخرى مثل الجرائم المرتبطة بالسلم والأمن العام أو الخاصة بالملكية ولم ترد في الحدود.

iv) العقوبات، يطرح القانون سلسلة كبيرة من العقوبات وهي محددة وواضحة بالنسبة لجرائم الحدود، وعادة ما يترك حق الاختيار للمجني عليه أو عائلته في حالة القصاص، كما يترك أمر تحديد العقوبة للمحكمة في حالة التعزير. وتشمل العقوبات إقامة الحدود كافة وهي قطع اليد والقتل رجماً أو صلباً. وثمة عقوبات أخرى كان منصوصاً عليها من قبل تم تضمينها في القانون الجديد مثل الحبس والاحتجاز ودفع الغرامات والضرب بالعصا. وقد أضاف القانون إلى سلسلة العقوبات السابقة كذلك التوبيخ والتشهير والهجر والتعويض. وتعطى عقوبات التعزير اختيارات متعددة للمحكمة بما يناسب كل حالة على حدة. وعلى سبيل المثال فإن الضرب بالعصا يعد بديلاً أو إضافة للعقوبات المختلفة فيما عدا الحدود والقصاص.

<u>قوانين المحاكم الشرعية:</u>

وقد ارتبط بهذا المرفق ستة أبعاد على النحو التالي:

- إنشاء المحاكم.

كان لزاماً لتطبيق الشريعة في الولايات النيجيرية إنشاء محاكم شرعية تتولى ذلك التطبيق وتحل محل المحاكم الإقليمية. ويمكن تصنيف المحاكم الشرعية الجديدة إلى طائفتين أولهما محاكم الشريعة التي تتألف من قاض واحد، وهي محكمة ابتدائية وثانياً محاكم الشريعة العليا وهي تتألف من قاض واحد عند سماع الدعوى الأصلية، وقاضيين أو أكثر عند سماع الاستئناف بحق أحكام محاكم الشريعة العادية. وتمارس هذه المحاكم اختصاصاتها على كافة الأمور المدنية والجنائية.

- الولاية القضائية على الأشخاص

تنعقد ولاية المحكمة في الأمور المدنية إذا كانت كافة الأطراف من المسلمين أما إذا كان أحد الأطراف غير مسلم فلا تنعقد ولاية المحكمة إلا إذا أقر هذا الشخص كتابة بولايتها عليه. أما في الأمور الجنائية فإن ولاية المحكمة تنعقد إذا كان المتهم مسلماً. وفي حالة وجود أكثر من متهم وكان أحدهما أو أكثر مسلماً والآخرون غير مسلمين تنعقد ولاية المحكمة على المسلم فقط أما غير المسلم فله أن يقبل بولاية المحكمة طواعية.

- الاستئناف

يوجد حق الاستئناف على أحكام محاكم الشريعة العادية وذلك أمام محاكم الشريعة العليا في كافة الأمور المدنية والجنائية. كما توجد درجة أخرى للاستئناف على أحكام محاكم الدرجة الأولى أو الاستئناف وذلك أمام محكمة الاستئناف الشرعية. وثمة إمكانية لاستئناف الحكم الصادر من محكمة الاستئناف الشرعية أمام محكمة الاستئناف والمحكمة العليا.

- قوانين الإجراءات

يحدد القانون مصادر القواعد والإجراءات التي تلتزم بها المحاكم وهي: قانون الإجراءات الجنائية المعدل،مبادئ القانون والإجراءات الإسلامية- قواعد الإجراءات المعمول بها من قبل كبير القضاة والذي يلزمه القانون بأن يسترشد بالأحاديث الراجحة والمعتمدة وفقاً للمذهب المالكي ويسمح القانون للمتهم بأن يوكل عنه محام أو ممثل قانوني معتمد.

- تفسير وتطبيق القانون

اعتمد القانون النيجيري على الفقه المالكي في حالة الاختلاف في تفسير النصوص الشرعية وربما يعزى ذلك إلى هيمنة المدرسة المالكية في كافة مناطق شمال نيجيريا.

- الأساس الدستوري لقوانين الشريعة

شهدت نيجيريا جدلاً واسعاً حول مدى دستورية قوانين الشريعة الإسلامية التي أقرتها ولايات الشمال. ولعل أبرز القضايا التي طرحت تتمثل في مدى أهلية الولايات المعنية بفرض هذه القوانين، وهل الدستور يحدد ولاية الشريعة في مسائل الأحوال الشخصية وكفى؟ وأخيراً جدلية العلاقة بين الدستور وعلمانية الدولة النيجيرية.

نموذج زمفرا في تطبيق الشريعة: رؤية تقويمية

إن نموذج ولاية زمفرا في تطبيق الشريعة الإسلامية والذي حذت حذوه معظم الولايات النيجيرية الأخرى التي قامت بتطبيق الشريعة الإسلامية تضمن إلغاء محاكم المناطق وأحل محلها محاكم الشريعة. وأضحت للمحاكم الشرعية ولاية في القضايا المدنية والجنائية على كافة الأشخاص الذين يعتنقون الدين الإسلامي وكذلك غير المسلمين الذين يقبلون بولاية المحكمة عليهم. وعادة ما يتم استئناف أحكام محاكم الاستئناف الشرعية لدى محكمة الاستئناف الفيدرالية تم المحكمة العليا بعد ذلك.أما غير المسلمين الذين لا يقبلون باختصاص محاكم الشريعة فيرفعون قضاياهم وأمورهم الخاصة إلى المحاكم العليا ومحاكم المقاطعات في هذه الولايات للفصل فيها. وعادة ما يتم استئناف الأحكام الصادرة من محاكم المقاطعات لدى المحكمة العليا ومنها إلى محكمة الاستئناف الفيدرالية وبعد ذلك لدى المحكمة العليا.

وطبقاً للدكتور محمد توفيق فإن أهم الملامح العامة لهذا النموذج في تطبيق الشريعة الإسلامية تتمثل في:

- إنشاء محاكم مستقلة للمسلمين.
- تطبيق قانون عقوبات خاص بالمسلمين.
- تطبيق قوانين إجراءات جنائية خاصة بالمسلمين.
- إنشاء مكاتب أو لجان خاصة بتطبيق قوانين الشريعة الإسلامية.
- تحريم بعض الممارسات في هذه الولايات ومعاقبة المخالفين بغض النظر عن انتمائهم الديني.
- تعديل قوانين استئناف محاكم الشريعة للسماح باستئناف الأحكام في كل من القضايا الجنائية والمدنية.

ويلاحظ أن ولايات الشمال النيجيري قد طبقت قوانين عقوبات استناداً للشريعة الإسلامية وذلك بشكل مستقل. وعلى سبيل المثال فإن القسمين الثالث والرابع من قوانين العقوبات الإسلامية في معظم الولايات يطرحان الجرائم والعقوبات التي تفرض على كل مسلم أو حتى غير المسلم الذي يقبل بولاية المحكمة الشرعية. وطبقاً للقسم الثالث "فإن كل شخص يؤمن بالدين الإسلامي و/أو كل شخص يقبل طواعية بولاية أي محكمة شرعية... سوف يكون عرضة للعقوبة التي يقرها قانون الشريعة للعقوبات حال وجوده مذنباً داخل الولاية".أما القسم الرابع فإنه يشير إلى "أنه طبقاً لنصوص القانون فإن القيام بعمل أو الإخلال بواجب يعد جريمة، وهو ما يعني تطبيق هذه النصوص على أي شخص يخضع لولايتها ويكون متواجداً ساعة ارتكابه الجريمة بالولاية. ويفرض القانون العقوبات التالية على المجرمين: الإعدام إما رجماً أو صلباً

أو شنقاً أو رمياً بالرصاص- الإلغاء والمصادرة-السجن والاحتجاز في دار للإصلاح- الغرامة -الضرب بالعصا-المقاطعة-التعويض-الدية-التحذير.

وقد تضمنت قوانين الإجراءات الجنائية الشرعية نصوصاً تمكن محاكم الشريعة من إلزام الأفراد بالمثول أمامها مثل الاستدعاء والاعتقال والكفالة وإجراءات المحاكمة والأحكام والاستئناف وتنفيذ الأحكام.

كما أنشأت بعض الولايات لجاناً أو مكاتب خاصة بتطبيق النظام القانوني للشريعة. وعلى سبيل المثال أقامت ولايات زمفرا والنيجر وبورنو وكبى لجان خاصة بجمع الزكاة. بالإضافة إلى ذلك فقد نشأت لجان أخرى بهدف التوعية وتعليم المواطنين أمور الشريعة، ومراجعة القوانين والأحكام لضمان توافقها مع أحكام الشريعة الإسلامية. وعادة ما تتشكل هذه اللجان من المسلمين ويتم تمويلها من موارد الولاية المعنية.

وقامت الولايات التي طبقت الشريعة كذلك بتحريم وتجريم ممارسات معينة. وشمل هذا التحريم كافة الأفراد المقيمين في الولاية بغض النظر عن عقائدهم الدينية أو انتماءاتهم الثقافية. وقد تضمنت تلك الأعمال المحرمة صناعة وبيع وشرب الخمور والدعارة والقمار وما إلى ذلك. أما ولاية زمفرا فقد وسعت من نطاق المحرمات لتشمل الأفعال الآتية: جلوس شخصين أو أكثر من جنسين مختلفين وقيامهما علناً بأقوال أو أفعال غير أخلاقية لا تقرها تقاليد وأعراف سكان الولاية- جلوس الركاب من الرجال والنساء معاً في نفس المقعد بالمواصلات العامة سواء داخل الولاية أو بين الولايات - ارتداء النساء سراويل أو قمصان تظهر أرجلهن أو أفخاذهن للعامة- الملابس التي تظهر الأجزاء الحساسة من الجسم مثل الصدر والفخذ وما شاكل ذلك سواء كان ذلك

بشكل مباشر أو غير مباشر -كافة أشكال تسريحات الشعر الأجنبية التي يراها المجتمع غير لائقة أو غير ملائمة ولا تقرها الثقافة والتقاليد العامة.

إعادة تقويم خطاب الشريعة في نيجيريا

من الملاحظ أن الجدل الذي شهدته نيجيريا حول الشريعة قد انصب في معظمه على محاكم الشريعة أي على الجانب المؤسسي لمرفق العدالة الإسلامية وهو ما يعني إهمال الحديث عن الشريعة نفسها. يعني ذلك أن مؤيدي الشريعة ومعارضيها قد أهملوا الشريعة باعتبارها موضوعاً للجدل والنقاش، وحولوا كل اهتمامهم صوب محاكم الشريعة إما تأييداً أو رفضاً لها. ولعل ذلك يعكس معضلة تاريخية في الواقع النيجيري حينما استهدفت الإدارة الاستعمارية البريطانية محاكم الشريعة (الأمراء والقضاة). باعتبارها أحد الوسائل المهمة للسيطرة على المجتمعات المسلمة في نيجيريا. وكما ذكرنا آنفا فإن رفض مسلمي نيجيريا للاستعمار البريطاني اتخذ شكل تمسكهم بالإسلام والشريعة الإسلامية وهو ما دفع بالإدارة الاستعمارية إلى محاولة علمنة المؤسسات الإسلامية واستيعابها بهدف السيطرة على المسلمين.

ويرى محمد توفيق أن الإشكالية الكبرى التي تواجه مسلمي نيجيريا اليوم تتمثل في إعادة تقويم خطاب الشريعة بما يعني مناقشة كيفية استنباط الأفكار وتجديد آليات الفقه الإسلامي. إننا نعيش في مرحلة تاريخية تقتضي ضرورة المراجعة الشاملة للفقه الإسلامي من حيث فلسفته ومناهجه ومحتواه وبنيته المعرفية. إنه من حق الجيل الحالي أن يعيد اكتشاف الشريعة الإسلامية ويستنبط منها الأحكام التي تلبي توقعات وطموحات الناس في هذا العصر. ولعل ذلك يؤكد ما قاله الإمام الشافعي "هم رجال ونحن رجال" وهو ما يعني التأكيد على حق الاجتهاد في الفقه الإسلامي.

إن الناظر لدور الشريعة الإسلامية باعتبارها أداة لحل المشكلات التي يواجهها المجتمع يجد أنه قد اصطدم بتعقيدات الفقهاء وكتاباتهم التقليدية. إذ عادة ما يلجأ قضاة المسلمين إلى الفقه حينما يرغبون في دراسة قضية أو إصدار حكم أو تسوية نزاع معين. ومكمن المشكلة هنا تتمثل في فكرة العودة إلى كتابات فقهاء المسلمين الكلاسيكية والاعتقاد بأنهم ناقشوا نفس المشكلات في عصورهم المختلفة. لم يكن مستغرباً إذن أن تظل نفس الأحكام والعقوبات التي أقرها الفقه التقليدي مطبقة حتى اليوم.

ولا شك أن هذا الاعتماد الكلي على الفقه الكلاسيكي أدى إلى تحويل الشريعة إلى إطار قانوني جامد ومتحجر. لقد أضحت الشريعة مؤسسة سكونية جامدة بدلاً من أن تكون ديناميكية ومواكبة للتطور المجتمعي. وقد أفضى ذلك من جهة أخرى إلى إهمال الحديث عن دور الشريعة في المجالات الجديدة التي يواجهها المجتمع المسلم مثل قضايا البيئة والتنمية الريفية والحضرية وتأثير وسائل الإعلام الحديثة على المجتمع وهلم جراً.

إن كثيراً من المثقفين والقانونيين المسلمين ليست لديهم أدنى فكرة عن دور الشريعة في سياسات العلوم والتكنولوجيا وقضايا البيئة والطاقة والسياسات العامة وتأثير التقنيات البيولوجية الجديدة والتي سوف تؤثر جميعها على حياة ومعيشة المجتمعات المسلمة. وعليه فإنه إذا ما تم النظر إلى الشريعة بحسبانها إطاراً قانونياً جامداً أضحت عاجزة وغير قادرة على القيام بدور محوري وإيجابي في توجيه المجتمع المسلم نحو المستقبل المنشود. أما إذا ما نظر إلى الشريعة باعتبارها إطاراً أخلاقياً وقيمياً عاماً فإنها يمكن أن تكون أساس عملية صنع السياسات في كافة المجالات، وهو ما يجعلها حاسمة في صياغة مستقبل المجتمعات المسلمة.

إضافة إلى عملية تجديد الفقه الإسلامي تحتاج مراجعة الشريعة ضرورة تبني مقترحات جديدة لفهم السنة النبوية. فإذا كانت الأدبيات الكلاسيكية في الإسلام قد أهملت كثيراً استنباط المبادئ الأخلاقية العامة من القرآن والاستفادة منها في عملية صنع السياسات العامة فإنهم فعلوا عكس ذلك بالنسبة للسنة. إذ تم النظر إلى السنة بطريقة تتجاوز الحدود التاريخية والمنطقية لها. لقد أهمل علماء السنة كثيراً السياق التاريخي والاجتماعي الذي كان يعيش فيه الرسول (ص). فكل حديث صحيح نسب إلى الرسول، بغض النظر عن سياقاته التاريخية والمجتمعية، أعطى نفس الوزن باعتباره تشريعاً عاماً. كما تم الفصل بين الحديث والسيرة. فالسيرة تسير وفق خط زمني محدد وتركز على غزوات الرسول والحالة الاجتماعية والأخلاقية للعرب قبل الإسلام وزوجات الرسول وما شاكل ذلك ولا تزال منهجية دراستها كما هي عندما طرحها الكتاب الأوائل. ولعل هذا المنهج هو ما يجعل الاستفادة من السيرة محدودة عندما يتم إسقاطها على تعقيدات الواقع الإسلامي المعاصر. يصبح لزاماً إذن على المسلمين في كل عصر إعادة كتابة السيرة النبوية لتصبح أكثر ملائمة ومواكبة لتطورات العصر الذي يعيشون فيه.

الفصل التاسع

خطاب الحداثة وتجديد الخطاب الإسلامي

"لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا". (آية ٩٥ – النساء)

ماذا تعني كلمة الحداثة **"Modernity"** وإلى ما تشير؟ . إن كلمة **(Modern)** مشتقة من الجذر اللاتيني **(Modo)** والذي يعني الحديث المختلف عن السابق عليه. بيد أن المعنى الاصطلاحي للمفهوم لا يرتبط فقط بكل ما هو حديث ، وإنما هي كإطار مفاهيمي في السياق الفكري الغربي تعني التطور الحضاري الذي شهدته المجتمعات الغربية خلال القرون الثلاثة الماضية. وهي تتسم بتطور علمي وتكنولوجي غير مسبوق أسهم في تحسين معدلات وطرائق الحياة المادية في العالم الذي نعيش فيه.

وقد صاحب هذا التقدم المادي ظهور توجهات و قناعات فكرية وفلسفية منذ عصر التنوير في أوروبا تؤمن بحرية الفرد وتضمن حقوقه الإنسانية الأساسية، وعليه لم يعد الميلاد أو الأصل العرقي والعائلي هو المحدد للمكانة الاجتماعية كما كان سائدا في عصور الإقطاع والأوتوقراطية، وإنما أضحى العمل والمهارة هما أساس النجاح في المجتمع.

ومن المعلوم أن السياق الحداثي يشتمل على عدة عمليات مترابطة ومتكاملة تحدث كل منها آثارا هائلة على الأوضاع الإنسانية والمجتمعية في البلدان التي تشهدها. ومن أبرز تلك الجوانب التي تؤثر فيها الحداثة الجوانب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية.

وعليه فان الحداثة الاقتصادية تقوم على فلسفة اقتصاد السوق والحرية الاقتصادية للفرد الذي يسيطر على قوة عمله .أما الحداثة السياسية فهي تعتمد على مفهوم الدولة القومية التي شهدت تحولات كبرى حيث نجحت في خلق شعور بالانتماء لدى سكانها (مفهوم المواطنة). كما أنها تمتعت بالسيادة ، وهو ما يعني، نظريا، عدم مسئوليتها أمام أي سلطة عليا سواء في الداخل أو الخارج.

وتشير الحداثة الاجتماعية إلى وجود نظام اجتماعي يتمتع الأفراد من خلاله بالحرية و يكون لهم مجموعة من الحقوق و الواجبات التي تمكنهم من أن يمتلكوا ناصية حياتهم ومصائرهم. و لعل هذا المعنى يختلف تماما عن عبودية ما قبل الحداثة. وبعبارة أخرى مثلت الحداثة الاجتماعية انعتاقا من ظلم و انغلاق العصور السابقة .

وتقوم الحداثة الثقافية في الغرب على الإيمان المطلق بدور العقل ومنهجية التفكير العلمي وبتراجع دور التأويلات الغيبية والدينية في تفسير حركة الكون والتاريخ، وهي العملية التي يطلق عليها عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر اسم **disenchantment world** أي قطع الروابط مع عالم ما قبل الحداثة. إن المشروع الحداثي الغربي يشتمل بإيجاز شديد على الملامح الآتية:

- مجال سياسي تحكمه أنماط علمانية للسلطة والقوة السياسية مع وجود مفاهيم للسيادة و الشرعية تعمل في إطار إقليمي وجغرافي محدد تعبر عنه الطبيعة المترابطة والمعقدة للدولة القومية الحديثة.
- اقتصاد تبادل نقدي يقوم على إنتاج واسع النطاق ونزعة استهلاكية عالية، وملكية خاصة لوسائل الإنتاج .
- انهيار النظام الاجتماعي التقليدي بما يستند عليه من ترابطية اجتماعيه صارمة وتنازع في الولاءات.
- غياب الرؤية الدينية التقليدية للعالم وسيطرة رؤية بديلة تعتمد على الثقافة المادية العلمانية.

وعلى الرغم من أن الاقتراب السابق ينظر إلى مركزية الغرب في سياق المشروع الحداثي فإن ثمة اقترابات أخرى بديلة للحداثة. يعني ذلك عدم دقة القول بأن كل شيء حديث إنما يرتبط بالضرورة بمشروع تنويري واحد مصدره الغرب. ولعل أدبيات ما بعد الاستعمار تطرح رؤى بديلة للمشروع الحداثي الغربي، وعلى سبيل المثال ثمة من يربط بين حداثة المجتمعات الغربية وعملية التوسع الإمبريالي الأوربي في النظام الدولي.

وعليه يمكن النظر إلي خطاب الحركات الإسلامية الإصلاحية والتجديدية باعتبارها إسهاما في المشروع الحداثي بمعناه الواسع في العالم الإسلامي. فهذه الحركات تعتبر بشكل أو بآخر وسيطا من أجل التغيير في مجتمعاتها.

المبحث الأول

قضايا تجديد الخطاب الإسلامي

ثمة مجموعة من القضايا المرتبطة بالمشروع الحداثي الغربي مثلت تحدياً مهماً لحركات الإصلاح الديني ليس فقط في أفريقيا وإنما في العالم الإسلامي عموماً ومن ذلك مثلاً قضايا الديمقراطية والعلمانية والمواطنة والمرأة والتعامل مع الآخر غير المسلم. وعليه فقد طرح الخطاب الإسلامي التجديدي إجابات متنوعة حول علاقة الإسلام بالحداثة وإمكانية التوافق بينهما.

فالموقف من الديمقراطية يطرح جدلية العلاقة بين الشريعة والدولة الديمقراطية كما أن التساؤل حول تأثيرات الدولة العلمانية على صياغة حياة المجتمعات الإسلامية يضيف إلى هذا الانقسام والذي عبر عنه جدل تطبيق الشريعة الإسلامية في نيجيريا. ومن جهة ثانية طرح التساؤل حول مفهوم المواطنة والأساس المدني للدولة. فكيف واجهت حركات الإصلاح الإسلامي هذا التساؤل وإلى أي مدى حدث ذلك؟

لقد مثلت العلاقة بين الإسلام والديمقراطية إشكالية كبرى في الفكر الغربي والإسلامي على السواء. وقد اتجهت معظم هذه الأدبيات إلى القول بالتناقض بين الاثنين. ففي عام ١٩٩٢ بعد الانتخابات الجزائرية التي فازت فيها جبهة الإنقاذ وتدخل على أثرها الجيش لإلغاء نتائجها، كتب عاموس بيرلماتر مقالا في صحيفة

الواشنطن بوست بعنوان " الإسلام والديمقراطية لا يتفقان" حيث أكد بدون تردد عدم توافق الإسلام مع قيم الديمقراطية الغربية.

ولاشك أن هذا قول مردود عليه حيث أن الإسلام يؤمن بالتعدد والتنوع لأنه من طبائع الأشياء وقد وردت آيات كثيرة تؤكد هذا المعنى وتوضحه . ومن ذلك:

- (وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ [هود ١١٨]) (إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ) (هود ١١٩))

- (وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ (يونس ٩٩)

- (وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَلَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ {النحل٩٣)

ويلاحظ أن معظم من رفض الديمقراطية من المسلمين إنما دفعه إلى ذلك ارتباطها بالسياق والحضارة الغربية، أي أنها اعتبرت أداة غربية للهيمنة على العالم الإسلامي. ويطرح الأستاذ فهمي هويدي بعض الأمثلة على ذلك فيقول: أن السلطان العثماني سليم الثالث عزل من منصبه في بداية القرن التاسع عشر(١٨٠٧) استنادا إلى فتوى اتهمته بأنه فرض على المسلمين أنظمة الكفار الإفرنج. وعندما أراد الشاه محمد علي بن مظفر الدين عام ١٩٠٧ أن يقضي على الحركة الوطنية ضده أشاع أن القانون الذي تطالب به الحركة هو ضد الشريعة لأنه وضعي وغربي.

على أن قضية المرأة شأنها شأن الديمقراطية احتلت مكاناً بارزاً في المشروع الحداثي وهو الأمر الذي طرح بقوة ضرورة الإحياء الإسلامي وإعادة فهم وتفسير النصوص الدينية من منظور جديد، بالإضافة على إعادة الاعتبار إلى تقليد الاجتهاد

وإعلاء قيمة وسلطة العقل في المجتمع الإسلامي بحيث يجعل سماء الاجتهاد مفتوحة لا تفوقها أي حدود.

ونظرا لأهمية قضايا المرأة في نهضة المجتمعات الأفريقية فقد اتخذ الجدل بشأنها مسارات ثلاثة أساسية:

أولا : المسار الحقوقي للمرأة المسلمة وإظهار شخصيتها الإسلامية، حيث كان التركيز هنا على بيان أهم حقوق المرأة التي أعطاها الإسلام للمرأة.

ثانيا : مسار الرد على الشبهات والدفاع عن المرأة.

ثالثا: مسار قضايا المرأة المعاصرة، مثل الحجاب والتعليم والعمل والاختلاط وما إلى ذلك من قضايا يفرضها الواقع المعاصر.

وعليه فقد بات من الواضح أنّ الهدف الأساسي للخطاب الإسلامي المعاصر في أفريقيا هو محاولة الإجابة على مطالب الحداثة من خلال التوفيق بينها وبين الفهم الصحيح للإسلام. بيد أن هذا الخطاب يصطدم دائماً بعقبتين أساسيتين: النظرة التقليدية التي تقبل بفهم الإسلام كما قدمه لنا الأوائل والنظرة العلمانية الغربية التي لا تقبل بأي شيء سوى التخلي عن موروث الماضي تماماً وإعلاء سلطة العقل. وقد رأينا أنّ المفكر السوداني الراحل محمود محمد طه قد تعامل مع هذا التناقض من خلال طرح حل جذري له يتمثل في الفكرة الجمهورية التي نسخت كل الآيات القرآنية المدنية ومعها السنة ونادت بتطبيق الرسالة الثانية من الإسلام التي بشّر بها طه نفسه والتي تلائم المسلم في الوقت الحالي.

المبحث الثاني

خطاب الحداثة الإسلامي: الترابي نموذجا

يمكن القول بأن المفكر السوداني الأبرز حسن الترابي، وإن اتهمه البعض بتبني بعض شطحات الفكر الجمهوري، استطاع أن يطرح مشروعاً فكرياً متكاملاً يتعامل مع منطق الحداثة السياسي وهو العقل. إذ رأى أنّ العقل الإنساني هو في حد ذاته مصدر سلطة تعلو على أي سلطة أخرى ما عدا سلطة الوحي وإن كان يمكنه إعادة تفسير الوحي بما يتوافق ومتطلبات الواقع المعاش.

ولد د.حسن عبد الله دفع الله الترابي عام ١٩٣٢ لعائلة صوفية كبيرة من واد الترابي في منطقة كسلا على النيل الأزرق جنوب الخرطوم. وكان والده قاضياً شرعياً اشرف على تعليم ابنه العلوم الشرعية وتحفيظه القرآن الكريم وهو في سن مبكرة. وقد تخرّج من كلية القانون في جامعة الخرطوم. كما انه درس في أوروبا حيث حصل على شهاداته ما بعد الجامعية من جامعتي لندن والسوربون خلال الفترة من ١٩٥٥-١٩٦٤. يعني ذلك أن الترابي جمع بين المؤهلات الشرعية التي تجعله قادراً على الخوض في مناقشة القضايا الفقهية والاجتهاد فيها، كما أنه على دراية كاملة بالحضارة الغربية ومشروعها الحداثي وهو ما يؤهله أيضاً للتعامل مع تحدياتها وتساؤلاتها الملحة أمام العقل المسلم.

ومن أبرز الوظائف التي شغلها الترابي ما يلي:

- أستاذا بجامعة الخرطوم ثم عميدا لكلية الحقوق بها.
- في عام ١٩٧٩ عين رئيساً للجنة المكلفة بمراجعة القوانين من أجل أسلمتها ثم عين وزيراً للعدل .
- في عام ١٩٨٨عين نائبا لرئيس الوزراء ووزيراً للخارجية في حكومة الصادق المهدي .
- في عام ١٩٩٦ اختير رئيساً للبرلمان السوداني.

لكن ما هي أركان المشروع الحداثي الإسلامي التي ميزت خطاب الترابي؟

- **مفهوم الحداثة والابتلاء**

لقد قارب الترابي بين مفهومي الحداثة والابتلاء. إذ أن الأخير يصور الحياة الإنسانية باعتبارها تحدي دائم مفروض من الله لاختبار إيمان المسلم. ولعل ذلك يشابه التحدي الذي تفرضه الحداثة على المجتمع الإسلامي المعاصر. ولفض هذا الاشتباك بين المسلم وتحدي الابتلاء ميز الترابي بين مفهومي "الدين" و"التدين". فالمسلم يعض بالنواجذ على الدين: أي القرآن والسنة. أما بالنسبة للسلف فإن المسلم يستطيع أن ينتقي من أفعالهم واجتهاداتهم أو أن يرفضها لأنها المر والحالة هذه يتعلق بتدين السلف.

وطبقا للدكتور عبدالله إبراهيم فان "الحداثة هي – وفقًا للترابي – ابتلاء الزمن الراهن الواقع على المسلمين .. فالحداثة هي ، ببساطة ، من نعم الله التي يؤدي تسخيرها إلى عبادة أخلص . ويرى فيها الترابي صراطًا مفضيًا إليه سبحانه وتعالى خلافًا للمعتقد الفاشي عند الناس والذي يراها ضلالاً خُلبّاً . فالتمدن – على سبيل

المثال – يحض المسلمين على أنسنة أحشاء المدن التي تشبه في ازدحامها أجحار الأرانب ، ولا يتأتى ذلك إلا باعترافهم بالاختلافات الكائنة بين البشر، والجود بالحضارة على الجماهير المحرومة ، وإسكات ضراوة وحدتها الموحشة بسكينة العيش والروح . ولا يتجنبن أحد التمدن ، في قول الترابي ، نائيًا عن شروره وزخرفه وماديته إلا ضعاف المسلمين . فالنظر صوب الماضي الآصفى دينًا بحميمية واستغراق حنين – في حجة الترابي – إنما هو عصيان لله الذي أنعم علينا بالمدنية ليمتحن حُبنا له . ويحتاج المسلمون في عبادتهم لله ألا تستفزهم المفاهيم الطاغوتية التي تفسر بها الحداثة أو تُشرح بها . ومن الواجب الفرض على المسلمين تشرب المفاهيم الحديثة بمنزلة عتاد يستعينون به لتعظيمه سبحانه وتعالى ، تأسياً حسنًا بفعله صلى الله عليه وسلم حين استخدم المفردات العربية الجاهلية لينشر بها دعوة التوحيد"

وعلى صعيد آخر ميز الترابي بين مفهومي الإحياء والتجديد لكي يفتح الباب على مصراعيه أمام الاجتهاد في الفقه الإسلامي. وطبقاً للترابي فإن الحداثة أمر واقع وهي تحدّ دائم للمسلمين فينبغي التعامل معها باعتبارها توصل على الله. والإحياء في كتابات الترابي يشير إلى دعوة الإيقاظ أما التجديد فيعني عملية أبعد أثراً. والمجدد لا تحده أية قيود سوى الدين ويهب لمواجهة التحديات الملحة التي تواجه الإسلام اليوم. وعليه فإنه يقوم بعملية تحديث التدين التاريخي. يعني ذلك أن التراث الديني عند الترابي ما عدا النصوص المنزلة(القرآن والسنة) كله من التدين أي من عمل المسلمين ولا بد إن يتطور مع الزمان وتبعاً لاختلاف البيئات والثقافات.

"إن الإحياء والتجديد – على حد سواء – إنما ينشآن لمواجهة « الفترة » ، أي زمن الركود الطويل فيما يتعلق بالالتزام بالدين . وحيثما يعلن الإحياء عن نفسه في كتابات

الترابي كصيحة للاستيقاظ ، فإن التجديد مشروع وأثر يتجاوز الإحياء في مداه . فالمجدد – الذي لا يتقيد إلا بحدود الدين (لا التدين) – والذي يستمد مشروعية نشاطه من التحديات الجسيمة التي تجابه الإسلام اليوم ، له ميزة خاصة تؤهله لإحداث التغيير في التدين . وبعكس الإحيائي – مثل المهدي الذي تبهره تقاليد السلف – فالمجدد لا يعرف حدودًا تقيده سوى حدود الدين لأن التدين عند الترابي هو ميراث تاريخي يجوز لنا الاستئناس به على وجه التنفع بدون أن نتقيد به".

يقول الترابي في كتابه "تجديد الفكر الإسلامي" ما يلي:

"• ما كان الفقهاء يعالجون كثيراً قضايا الحياة العامة، وإنما كانوا يجلسون مجالس العلم المعهودة، ولذلك كانت الحياة تدور بعيداً عنهم وإذا يأتيهم المستفتون من أصحاب الشأن الخاص في الحياة، يأتونهم غالباً أفذاذاً–أي أفراداً– بقضايا فردية، وقليلاً ما كانوا يكتبون الكتب المنهجية النظرية.

• في العصور المتخلفة أورثنا فقهاً ليس من واقعنا الآن، إنما هو من الواقع الذي عاشه أبو حنيفة ومالك والشافعي، وبهذا أمسى الفكر الإسلامي اليوم فكراً تجريدياً. فكراً خرج من التاريخ جملة واحدة، وظل في مكان علوي لا يمس الواقع، فنحن في واد والفقه الإسلامي في واد آخر، لا نكاد نجد فيه إلا أحكاماً لا يمكن أن تؤسس لنا بناءاً اقتصاديا للمجتمع الحديث.

• الفقه القديم عند أبي حنيفة ومالك والشافعي كان فقهاً غير رسمي، بعيداً عن السلطة. ولما رأى الفقهاء أن الحكام قد انحرفوا عن نمط الخلافة الإسلامية وعن نموذج الحكم الذي تقتضيه الشريعة، جردوهم من كل نصيب من أصول الأحكام الإسلامية، وأصبح الفقه الإسلامي قطاعاً خاصاً. وإن فقهنا التقليدي إذا اتسم بأنه

غير رسمي فهو قد اتسم بأنه فقه لا شعبي. فيجب أن يكون الفقه شعبياً، ليس وقفاً على طائفة أو طبقة من رجال الدين، يتخذونه سراً من الأسرار، يحجبونه عن الناس ليكونوا وسطاء بين العباد وربهم."

وعلى أية حال يمكن تلخيص نظرية الترابي التجديدية في أصول الفقه على النحو التالي : إذ يرى أن ثمة مجموعة من المبررات التي تستلزم ضرورة تجديد أصول الفقه، ومن ذلك:

- : أن الأصول القديمة لا تلبي حاجات العصر. حيث أنها أضحت مقولات نظرية عقيمة لا تكاد تَلِد فقها البتة بل تولِّد جدلا لا يتناهى، والفقه الحي المتجدد لا ينشأ إلا بين أحضان أصول حية متجددة. ويؤكد الترابي أن علم أصول الفقه التقليدي الذي نلتمس فيه الهداية لم يعد مناسبا للوفاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء، لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي.

- : غلبة الجدل والمنطق على الأصول. حيث يلاحظ غلبة الجدل العقيم على المباحث الأصولية، وتحكيم القواعد المنطقية في مسائله وحدوده.

- : أن علم أصول الفقه كان متطورا في صدر الإسلام ثم جمد. وعلى سبيل المثال نجد أن عمر بن الخطاب طور الأصول ووسع دائرة المصالح في عهد خلافته، وأن فقهاء المدينة تبعوه في ذلك وورثوا عنه سعة الأصول، لكن اللاحقين منهم لم يطوروا الأصول كما طورها عمر .

-: عدم شمول الفقه المدون للقضايا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. اذ يزعم الترابي أن كتابات الفقهاء كانت عبارة عن فتاوى فرعية، وقليلا ما كانوا يكتبون الكتب

المنهجية النظرية، فقد كانوا يكتبون في قضايا الأفراد لا في قضايا الأمة ، يقول في ذلك: «إن القضايا التي تجابهنا في مجتمع المسلمين اليوم إنما هي قضايا سياسية شرعية عامة أكثر منها قضايا خاصة، ذلك أننا نريد أن نستدرك ما ضيعنا من جانب الدين، والذي عُطل من الدين أكثره يتصل بالقضايا العامة والواجبات الكفائية، وأكثر فقهنا من ثم لا يتجه إلا إلى الاجتهاد في العبادات الشعائرية والأحوال الشخصية .أما قضايا الحكم والاقتصاد وقضايا العلاقات الخارجية مثلا فهي معطلة لديهم ومغفول عنها، وإلى مثل تلك المشكلات ينبغي أن يتجه همنا الأكبر في تصور الأصول الفقهية واستنباط الأحكام الفرعية".

- قواعد تفسير النصوص لا تفي بالمطلوب. فجوانب الحياة العامة واسعة وتحتاج إلى اجتهاد واسع لا يقف عند حد النصوص المحدودة، يقول الترابي: " ونحتاج في نشاطنا الفقهي لأن نركز تركيزا واسعا على تلك الجوانب وعلى تطوير القواعد الأصولية التي تناسبها، فالأصول التي تناسبها ليست هي الأصول التفسيرية وحدها- وأعني بها قواعد تفسير النصوص-ذلك نظرا لقلة النصوص التي تتعلق بنظام الحياة".

- : القياس التقليدي كذلك لا يتسع للقضايا الاقتصادية والسياسية. إنه لا يستوعب حاجتنا لأنه مضبوط بضوابط تضيق من دائرته، وضوابط أملاها التأثر بمعايير المنطق الصوري التي وردت على المسلمين من الغزو الثقافي الأول، وهو يدور في فلك محدود لأنه يقتصر على قياس حادثة محدودة على سابقة محدودة معينة ثبت فيها حكم بنص شرعي.

وعليه فقد خلص الترابي إلى ما يأتي:

- ضرورة الأخذ بالقياس الواسع، في مقابل القياس المحدود .إنه القياس الفطري الحر أو قياس المصالح المرسلة.

- الاستصحاب الواسع الذي يخرج عن معنى استصحاب النصوص والعموميات:« ومغزى الاستصحاب هنا هو أن الدين لم ينزل بتأسيس حياة كلها جديدة وإلغاء الحياة قبل الدين بأسرها...بل كان المبدأ المعتمد أن ما تعارف عليه الناس مقبول وإنما ينزل الشرع ويتدخل ليصلح ما اعوج من أمرهم".

- الأخذ بالفقه الشعبي. وهو ما يشبه المجالس النيابية الحديثة ومعنى هذا أن أهلية الاجتهاد يعطيها عامة الناس لمن يختارونهم ويمثلونهم ، وهو ما صرح به الترابي بقوله: « ومهما تكن المؤهلات الرسمية فجمهور المسلمين هو الحكم وهم أصحاب الشأن في تمييز الذي هو أعلم وأقوم، وليس في الدين كنيسة أو سلطة رسمية تحتكر الفتوى ".

- أوامر الحكام حيث أنها تعتبر أصلا من أصول الفقه. يقول الترابي :«بالرغم من أن أصول القرآن الكريم تجعل لولاة الأمر حق الطاعة من بعد طاعة الله والرسول، ولقد سكت الفقهاء عن هذا الحق فلا تكاد تجد له أثرا في كتب أصول الفقه أو أصول الأحكام، حتى لو قرأت كتابا حديثا عن أصول الفقه الإسلامي، فإنك لا تكاد تقع فيه على ذكر الحكومة البتة".

" وتتجاوز آراء الترابي في قضية السنة في كثير من جوانبها التصور السلفي المعاصر لها. فهو لا يعترف بخبر الآحاد ويفرق بين الملزم وغير الملزم من أوامر النبي ونواهيه ولا يعطيها كلها حد الإلزام. ويفرق أيضاً بين ما ورد عن النبي كرسول ومشرّع وبين ما ورد عنه كبشر لا يُلزمنا في شيء".

وعلى سبيل المثال فإن الترابي رفض حديث الذبابة جملة وتفصيلاً. إذ أنه يبدأ بالتشكيك في صحة الحديث، ومن ثمّ في الاعتقاد السائد بين المسلمين السنة بصحة كل ما ورد في صحيحي البخاري ومسلم. والحجة هنا هي أن البخاري غير معصوم ولا بد أنه أخطأ في بعض ما أورده. ولكن حتى لو كان البخاري على حق في روايته، فإن من المحتمل أن يكون الصحابي الذي نُسب إليه الحديث قد أخطأ فيما نقل أو لم يفهمه كما يجب. والصحابة أنفسهم ليسوا بمعصومين وحتى الرسول(ص) عصمته فقط فيما بلّغ عن ربه، إذ أنه القائل أنتم أعلم بأمور دنياكم كما ورد في الحديث الذي نصح فيه المسلمين بعدم تلقيح النخل وهي نصيحة اتضح أنها لم تكن صائبة.

والملفت للنظر هنا أن الترابي قدم خطاباً تجديدياً أقرب ما يكون إلى الليبرالية العلمانية حيث تحدث فيه عن الخصوصيات الثقافية لكل مجتمع، وعن مفهوم المواطنة وقضايا المرأة. فالترابي أول من طرح رؤية تجديدية تطالب بإعادة صياغة الإسلام بحيث يتلاءم وطبيعة كل شعب من الشعوب بحيث يمكن أن نتحدث عن تطبيقات مختلفة للإسلام. ومن جهة أخرى فإنه طرح خطاباً للمرأة اقرب إلى حركات تحرير المرأة ، حتى إنه ذهب إلى القول بالمساواة التامة بين الرجل والمرأة حتى في أصل الخلقة.

على أن بعض الفتاوى والاجتهادات الفقهية التي نادى بها الترابي مثل إلغاء حد الردة ورفض أي عقوبة قانونية على من بدل دينه، حيث اعتبر أنّ ذلك يدخل في باب حرية الفكر والاجتهاد أدى ذلك كله إلى اتهامه بالكفر والإلحاد حتى أن البعض طالب بتوقيع حد الردة عليه.

وعليه فإن الترابي قد قدم في خطابه الإسلامي رؤية تجديدية متكاملة تستطيع أن تجيب على مطالب الحداثة وتحدياتها في المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

المبحث الثالث

"حركة الإسلام التقدمي": فريد اسحق نموذجا

ولد فريد اسحق عام ١٩٥٩ وترعرع في كيب تاون وهو ينتمي إلى جذور آسيوية ، حيث تنتمي عائلته إلى أرخبيل المالايو. وقد صنف وفقا لنظام الفصل العنصري باعتباره ملونا. ولعل تلك النشأة في سياق نظام القهر العنصري جعلته أكثر وعيا بسياقه المجتمعي والثقافي فظهرت عليه أمارات الخطابة ومواجهة الجماهير العريضة منذ سن مبكرة.

ومع ذلك فقد شهد فريد اسحق تحولات دينية كبرى . ففي أوائل السبعينيات انضم إلى جماعة التبليغ حيث سافر بتأثير من تعاليمها إلى باكستان لاستكمال تعليمه الإسلامي. وقد تخرج من الجامعة الإسلامية العالمية في كراتشي. وبعد عودته من باكستان تم استقطابه للانخراط في صفوف حركة الشباب المسلم (تأسست عام ١٩٧٠). وهو ما قام به بالفعل. بيد أنه سرعان ما أختلف مع قيادة وتوجهات الحركة الأمر الذي أدى إلى خروجه منها ومساعدته في تأسيس حركة إسلامية جديدة باسم "الدعوة إلى الإسلام" عام ١٩٨٤.

وقد تمثل الهدف من تأسيس هذه الحركة في الانخراط بشكل كامل في سياق التجربة السياسية بجنوب أفريقيا. وعليه لم تتأثر الحركة كثيرا بالسياق الدولي الإسلامي وإنما انحازت بشكل كبير لتوجهات "المؤتمر الوطني الأفريقي النضالية".

وقد أكمل اسحق درجة الدكتوراه في تفسير القرآن بجامعة برمنجهام (بريطانيا). وقد طرح رؤى تفسيرية واجتهادية جديدة ظهرت في مجملها في أطروحته للدكتوراه والتي ظهرت بعد ذلك في شكل كتاب يحمل أسم " القرآن والتحرر والتعددية" بالإضافة إلى كتابه " في كوني مسلما".

ومن خلال عمله في سياق نضال جنوب أفريقيا ضد سياسة الفصل العنصري،طالب بالاجتهاد للتركيز على مسؤولية المسلمين في العمل ضد كل أنواع الظلم الاجتماعي، والعمل مع" الآخر "الديني لتحقيق الأهداف المشتركة في العدالة الاجتماعية. ويستشهد اسحق بقول الإمام علي بن أبي طالب :" هذا القرآن إنما هو خط مسطور بين الدفتين، لا ينطق بلسان ولا بد له من ترجمان وإنما ينطق عنه الرجال" ثم يقوم بترجمة ذلك إلى لغة معاصرة حيث يقول أن عملية تفسير وتأويل النص ترتبط بالمفاهيم والمدركات المسبقة لصاحب التفسير. فاسحق نفسه يعكس خبرة النضال الوطني متعدد الثقافات والأديان في مواجهة نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا.

ويرى اسحق أن الصراع متصل أيضا بتحرير النساء .ويطالب بضرورة دمج التعاليم الدينية بالواقع الاجتماعي . فالتغير الذي طرأ على طبيعة الأسرة، وزيادة القدرة على القراءة والكتابة، والاستقلال الاقتصادي المتنامي، كلها أمور تتطلب إعادة التفكير في القضايا الأخرى الخاصة بالحداثة .فالتفسيرات الدينية التقليدية السائدة تعكس سياقا اجتماعيا كانت فيه النساء تابعات اقتصاديا وأقل نشاطا في المجال العام .ولكن في ظل هذه التغيرات لابد للمسلمين من ممارسة الاجتهاد كي تصبح التعاليم الدينية متصلة بالواقع الاجتماعي.

ويعد اسحق متمردا علي المنهجية التقليدية في الفكر الإسلامي فقد دعا في كتابه الخاص بتفسير القرآن إلى إحداث ثورة حقيقة في المنهجية الإسلامية، الأمر الذي دفع به إلي القول بوجود مجموعة من الأخلاق الإسلامية المتوافقة مع القيم الليبرالية تحديدا. إنه لا يقبل بإعادة إنتاج التفسيرات والمناهج التقليدية التي سادت في حقب تقليدية قديمة. وربما يتفق إسحق هنا مع الترابي في نظرته للتقاليد الفقهية القديمة وتميز الترابي بين الدين والتدين.

يقول اسحق إن منظومة الأخلاق التي ينطوي عليها القرآن ، وعلى الرغم من كل شيء لا تتعارض مع المثل الغربية السائدة اليوم . ولاشك أنه بهذا القول يسلك نفس النهج الذي سلكه مفكروا الحداثة الإسلامية أمثال أمير علي الذي أعاد النظر قبل نحو مائة عام في تأويل القرآن الكريم ليجد بين صفحاته نفس الإطار الأخلاقي الذي حكم انجلترا في العهد الفيكتوري.

ويعترف اسحق بأنه لتجاوز أو الالتفاف على ما يبدو أنه تقليدي أو غير ليبرالي في النصوص الإسلامية ينبغي الوصول إلي إطار تفسيري وتأويلي جديد. وعليه فقد حاول هو أن يعيد تقويم عملية تفسير القرآن وأصول الفقه بمنهج علمي جديد. ويبدو أنه تأثر بإستراتجية خطاب ما بعد الحداثة في قراءة النص بشكل عميق ثم إخضاعه لعملية تفكيك تعقبها عملية تركيب للمعاني من خلال قراءة ذاتية للنص، وهو ما يعني ضرورة وجود المفسر الجريء الملم بواقع عصره ومجتمعه.

ويطرح فريد اسحق إشكالية العلاقة بين الإسلام والغرب على النحو التالي : في الوقت الحاضر لا يمكن للمسلمين بصفة عامة العيش مع من يخافوهم في الدين والمعتقد بأريحية تامة ذلك لأنه ، كما يقول، "لا يوجد لديهم سوى نموذجين اثنين فقط

لفهم وضعهم في العالم من حولهم. النموذج الأول يعكس وضع المسلمين في مكة قبل الهجرة حيث عانوا مرارة الضعف والاضطهاد.. والثاني هو نموذج دولة المدينة حيث يعكس الطريقة التي عاش المسلمون بها في المدينة المنورة في نهاية المطاف ".

ومع ذلك ، "فان القرآن يخبرنا بنموذج ثالث يرتبط بهجرة مجموعة من المسلمين الأوائل إلى الحبشة ، وهي مملكة مسيحية. هناك عاشوا بسلام في ظل ملك عادل ، لا خوف عليهم من تأثير المسيحية عليهم أو تأثيرهم هم على المسيحيين ". " وهذا هو الطريق الذي يمكن إن يسلكه المسلمون اليوم.

مفهوم الإسلام التقدمي

يرى فريد اسحق أن الخطاب الإسلامي عادة ما يستخدم مصطلح تقدمي في سياقات متنوعة. فهو بالنسبة للكثيرين يمثل في كثير من الأحيان خطابا معاديا للخطاب الإسلامي السلطوي أو الخطاب المحافظ . ولعل أول من استخدم اصطلاح " الإسلام التقدمي " هو سوروش عرفاني **Irfani Suroosh** في كتابه المعنون:" الإسلام الثوري في إيران: تحرر شعبي أم ديكتاتورية دينية؟" والذي صدر في عام ١٩٨٣ . وقد كان هذا المصطلح عادة ما يستخدم قبل ذلك التاريخ في مواضع ليست متكررة حيث كان ينظر إليه على أنه مرادف للإسلام الحداثي أو الليبرالي. ويعد عرفاني هو أول من وظف هذا المصطلح بنفس الطريقة التي كان يستخدم بها في الدوائر الأيديولوجية اليسارية ، كما أنه أشار إلى تجربة كل من الدكتور علي شريعتي (١٩٣٣-١٩٧٧) وحركة مجاهدي خلق في إيران لدعم فكرة الإسلام التقدمي.

يقول عرفاني:" إن الحركة الإسلامية التقدمية هي مناهضة للإمبريالية، كما أنها في المجال الاقتصادي، تقف في وجه النظام الرأسمالي وطبيعته الاستغلالية. وهذا أمر لا لبس فيه. إنها تعتقد أن الإسلام كأيديولوجية يمكنه تعبئة الجماهير المسلمة من خلال مراعاته لمسألة العدالة الاجتماعية، والتحدي الذي يشكله على الوضع القائم".

لقد كانت أول محاولة لتعريف الإسلام التقدمي بشكل علمي منظم هي تلك المبادرة التي اتخذتها شبكة المسلم التقدمي في أواخر عام ١٩٩٨ وذلك من قبل عدد من النشطاء والعلماء من مختلف أنحاء العالم المسلم. إذ تم التوصل إلى توافق في الآراء على وثيقة ختامية تحت عنوان "الإسلام التقدمي – تعريف وإعلان". وقد تم النص على التعريف التالي في هذا الإعلان: " الإسلام التقدمي هو فهم الإسلام ومصادره التي يستند إليها باعتبار أنه ينطوي على التزام لتحويل المجتمع من وضعية الظلم، حيث يعاني الناس فيه من الاستغلال من قبل الحكومات والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والعلاقات غير المتكافئة. ويقوم المجتمع الجديد على أساس العدل حيث يكون الناس فيه موضوعا للتاريخ يصوغون مصائرهم بأنفسهم في وعي كامل بأن جميع البشر سوف يعودون إلى الله، وأن خلق هذا الكون لهو دليل على وجود الله".

ويطرح فريد اسحق بعض القضايا ذات الصلة في إطار مناقشة وجهة نظر المسلم التقدمي لأحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠٢ وذلك على النحو التالي:

أولا، كان هناك التزام على "التفاهم"، بأن موضوع الإسلام التقدمي هو النضال من أجل تحقيق العدالة – أي التطبيق العملي – وليس مجرد التفكير النقدي في حد ذاته . ويعتبر هذا التفاهم كمنتج لتفاعل بين العدالة والتأملات المرتبطة بها وليس

نتاجا لعملية استقصاء نقدي. وعلى حد قول ريبيكا شوب **Chopp** التي قدمت الكثير لبحث التوتر بين الحداثة ولاهوت التحرير، فان العودة "إلى التطبيق العملي" تعد وسيلة لجعل اللاهوت أقل كذبا، وأقل وهما وأقل من حيث كونه مجرد أفكار غير متماسكة . هذا "التفاهم" أو "الاستقصاء النقدي" هو أمر ثانوي بالمقارنة بمهمة العمل من أجل العدالة، حيث أن الإسلام " يضع العدالة الاجتماعية والاقتصادية وتلك الخاصة بالنوع الاجتماعي والبيئة موضع القلب منه.

ثانيا، إن المخاوف من أصحاب الامتيازات أو الطبقات السائدة لا تمثل القضية الرئيسية للإسلام التقدمي، فهو ينصب في تركيزه على هؤلاء الذين يعانون من الاستغلال من قبل الحكومات والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والعلاقات غير المتكافئة"، وعلى حد التعبير القرآني أراذل الناس أو المستضعفين في الأرض وهم أولئك الأفراد والجماعات المهمشة الذين يجدون أنفسهم مضطرين للعيش في ظروف القهر الاجتماعي والسياسي والاقتصادي".

ثالثا، الجنس البشري يتمتع بوضعية مزدوجة فهو يتمتع بالقدرة الكاملة والاعتماد على النفس من ناحية ، كما أن مآله إلى الله من ناحية أخرى. وهذه القدرة تعني السلطة على حياة المرء ومكانته في حين أن عبوديته لله تعني كل ما هو مقدس ومحدودية هذه القدرة. "وبعبارة أخرى، فإن نضالنا من أجل تحقيق إسلام فاعل في المجالين الشخصي والاجتماعي إنما يرتبط بالتطبيق العملي الموجه نحو خلق مجتمع أكثر إنسانية كجزء من النظام البيئي المستدام .

رابعا، هناك "عدم التسامح" تجاه أولئك الذين ينظر إليهم على أنهم المسئولون عن الظلم والاستغلال. ويطرح إعلان الإسلام التقدمي ثلاثة فئات يوجه إليها اللوم في هذا

السياق وهي: الحكومات، والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والعلاقات غير المتكافئة. يعني ذلك عدم الاقتصار على الحكومات أو المؤسسات السياسية ولكن أيضا أولئك الذين يلعبون أدوارا سياسية أكثر سرية مثل الشركات الكبرى، ومؤسسات النقد الدولية وكذلك العلاقات الشخصية التي تنال من كرامة الإنسان . وثمة مقابلة في التعبير القرآني تعبر عن هذا الفهم وتتمثل في العلاقة بين المستضعفين في الأرض والمستكبرين.

خامسا وأخيرا، فإن الإعلان يغفل أي ذكر عن "السلام" أو "التسامح"، ويحدد عوضا عن ذلك بعض الإجراءات الهادفة لمواجهة الهيمنة الأمريكية وقوى العولمة الطاغية.

أسس الإسلام التقدمي

الإسلام التقدمي يشمل العديد من المفاهيم والموضوعات. إنه يعني السعي الدءوب لتحقيق مجتمع تعددي يؤمن بقيم العدالة والمساواة من خلال الارتباط العقيدي بالإسلام. كما أنه من جهة ثانية يعني حركة لا هوادة فيها من أجل العدالة الاجتماعية والتوكيد على مبادئ المساواة بين الجنسين . وأخيرا وليس آخرا رؤية خلاقة تقبل بالتعددية الدينية والعرقية .ويرى فريد اسحق في كتابه " القرآن :التحرير والتعددية" أن المسلم التقدمي يحاول أن يظهر إمكانية التعايش بين الإيمان بالقرآن والعيش جنبا إلى جنب مع أتباع الديانات الأخرى، والعمل معهم لتأسيس مجتمع إنساني مشترك. إن هذا المسلم يقبل أيضا بفكرة التأويل القرآني بحسبانها مساهمة في تطوير التعددية الفكرية داخل الإسلام. أضف إلى ذلك فانه يعيد النظر في الطريقة التي يحدد القرآن من خلالها "المؤمن" و "غير المؤمن" من أجل إفساح المجال للآخر الصالح والعادل في سياق ديني تعددي يسعى إلى تحقيق التحرر والانعتاق.

وينظر المسلم التقدمي إلى نفسه باعتباره مدافعا عن سائر البشر في جميع أنحاء العالم الذين يجدون أنفسهم دون ذنب اقترفوه ضحايا الفقر المدقع والتهميش والقهر السياسي. فالمسلم التقدمي هو صوت من لا صوت له، وسند من لا سند له . إنه القوة التي تحمي المستضعفين في الأرض. ويعتمد المسلم التقدمي على تقاليد العدالة الاجتماعية الراسخة في الإسلام والمستمدة من مصادر متنوعة مثل القرآن والسنة واجتهادات العلماء الأقدمين والمحدثين .

لقد طور فريد اسحق منهجه الخاص في تفسير القرآن استجابة لأوضاع نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا، حيث أنه وغيره من المسلمين التقدميين في ذلك الوقت كانوا ينظرون إلى القرآن باعتباره أحد المصادر اللازمة لدعم نضالهم من أجل العدالة والحرية. ويرى اسحق وغيره من المسلمين التقدميين أنهم يكافحون نيابة عن الشعب المظلوم، وليس فقط نيابة عن المسلمين. ولذلك وجد اسحق ضالته في "مفاتيح" القرآن التي مكنته من قراءة النص بطريقة تعزز مسيرة تحرير الناس كافة. ولا يخفى أن بحث اسحق عن طريقة تأويل للقرآن جنوب أفريقية تسعى للتحرر إنما تجد جذورها في التزامه المطلق بالعدالة الشاملة.

الوحي وطبيعته:

وعلى الرغم من تماسكه الداخلي فإن القرآن لم ينزل دفعة واحدة وإنما نزل استجابة لمطالب وسياقات محددة. والقرآن نفسه واضح تماما في التعبير عن أسباب الطابع التدريجي للوحي. ومن ذلك ما يلي:

أولا: حقيقة أنه نزل منجما ليكون هاديا ومرشدا للناس في أمورهم اليومية أوجبت هذه الطبيعة للوحي. يقول تعالى: "وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا" (الإسراء- ١٠٦).

ثانيا: لقد ظهر الإسلام في خضم الصراع مع الكفر وكان النبي محمد صلى الله عليه وسلم بحاجة إلى الدعم المستمر والعزاء في لقاءاته المتعددة مع الوحي، وردا على سؤال منتقديه من الكفار: "وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا" (سورة الفرقان – ٣٢).

ويجيب الحق تبارك وتعالى:" كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا "(نفس الآية السابقة). وتتجلى تقدمية الوحي في مبادئ أسباب النزول والناسخ والمنسوخ. فأسباب النزول تتعامل مع إظهار "سبب" الوحي للسورة أو الآية وتحديد الوقت والمكان والظروف المحيطة بهذا الوحي. ونظرا لوجود يقين عام في القرآن بأنه من عند الله وأن الله يدير باستمرار أمور البشر كافة ، فان هذا هو بالتأكيد سبب معقول لإظهار سبب النزول. كما أن التذكير المستمر بحضور الله تعالى في هذا الكون يعد واحدا من أهم وظائف سبب النزول. ولعل الإشارة المتكررة لمناسبة نزول الوحي في تفسير القرآن ، وتواريخ وظروف الوحي في كل حالة على حدة، وأهمية ذلك بالنسبة لمسألة النسخ، كلها مؤشرات تدل على أن القرآن الكريم هو أكثر من مجرد نص. فمن المهم للغاية أن نلاحظ أن كل سورة مرتبطة تماما بسياقها المعرفي من أسباب نزول الوحي ، ولن يتأتى فهم العديد من الآيات دون العودة إلى هذا السياق المعرفي المهم. وربما يفضي إنعام النظر في أسباب نزول الوحي بآيات معينة إلى إمكانية قراءة النص الواحد بأكثر من قراءة.

أما النسخ فهو موجود في القرآن. يقول تعالى: "مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ"(البقرة- ١٠٦) ويمكن تصنيف وسائل النسخ كما يلي :

١. نسخ القرآن للكتب السماوية التي سبقته،
٢. إلغاء بعض النصوص القرآنية نصا وحكما؛
٣. إلغاء بعض الوصايا القرآنية السابقة حكما وبقائها نصا؛
٤. إلغاء ممارسة نبوية لأمر قرآني.
٥. إلغاء الأمر القرآني لممارسة نبوية .

وثمة إجماع حول ما يصفه بعض المفسرين المحدثين الطابع الظرفي للقرآن. فقد نزل الوحي بأكمله أو بآيات محددة في سياق اجتماعي وزماني معين. ومع تطور المجتمع المسلم بقي الوحي القرآني حتى مع تغير الظروف والسياقات المجتمعية. ولعل مسألة التدرج في الوحي تتضح تماما في مسألة تحريم شرب الخمر. ففي الفترة المكية يذكر القرآن الكريم الكحول من بين نعم الله تعالى، جنبا إلى جنب مع الحليب والعسل. يقول تعالى: "وَإِنَّ لَكُمْ فِى ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً ۖ نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِى بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّٰرِبِينَ [٦٦] وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ [٦٧] وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ [٦٨] ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۚ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ [٦٩] (سورة النحل)

وقد رأى عدد من المسلمين في المدينة ضرورة تحريم الخمر فجاء التعبير القرآني:
"يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ" (البقرة ٢١٩).

ويشكل كلا من حقلي الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول مرجعية مهمة لكافة المحاولات المعاصرة لتأطير رسالة القرآن. فالقرآن هو كل متكامل وله روح محددة، تجسدها قيم أخلاقية عامة حيث تصبح كل آية أو جملة ذات تأثير عميق على غيرها من الآيات والجمل، وذلك كله يساعد على توضيح المعنى المراد. ولا ينبغي القول بأن فهم القرآن في اطار سياقه التاريخي يعني حصر رسالته على هذا السياق فحسب ، بل هو يعني فهم معناه وكشف مغزاه في سياق ماض معين لتكون لدينا القدرة على تأطير ذلك في سياق الواقع المعاصر.

مفاتيح التأويل القرآني:

حاول فريد اسحق إظهار أن التأويل القرآني للتحرر والانعتاق يصبح أمرا ممكنا في حالة الانتقال المستمر بين النص والسياق والانطباعات الحادثة بشأن الآثار المترتبة على كل منهما الآخر. تلك المفاتيح التأويلية ارتبطت بخبرة جنوب أفريقيا في التحرر من نظام التفرقة العنصرية. ويرى اسحق أن تلك المفاتيح إنما هي أدوات لا غنى عنها لفهم القرآن الكريم في سياق مجتمع يتسم بالقمع وصراع حاد بين الأديان من أجل العدالة والحرية.

التقوى

التقوى تعني حرفيا "الدرء والمنع"، "والتحسب "، و"الانصياع" أو "الحفاظ على". أما بالمعنى القرآني فإنها ترتبط بتنزيه القلب والخشية من الله . يقول تعالى: **إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ [٤] فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ [٥] وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ [٦] فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ[٧] وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ [٨] وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ [٩] فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ [١٠]** "(سورة الليل). والمثير للانتباه حقا هو أن القرآن يربط بين التقوى وعملية التفاعل الاجتماعي والاهتمام بالأخرين مثل:

- الاحسان "**لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**" (المائدة : ٩٣). وقوله تعالى: "**الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ ۚ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقَوْا أَجْرٌ عَظِيمٌ**" (آل عمران ١٧٢).
- والوفاء بالمواثيق "**بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ**". (آل عمران ٧٦).

إن الدعوة في جنوب افريقيا تعني وفقا لإسحاق " المشاركة في النضال من أجل التحرر والوعي بمحنة المضطهدين. ولعل السمة المميزة للمسلم الحق تكمن في مدى استعداده للمشاركة مع بقية المظلومين في النضال من أجل تحرير جميع الناس في جنوب أفريقيا ".

التوحيد

التوحيد يعني "أن يكون وحده"، "وجعله واحدا"، أو "وحدة متكاملة." التوحيد هو مرادف لوحدانية الله. وتكمن شمولية الإسلام أو كليته في مبدأ التوحيد. وقد كان مفهوم التوحيد في جنوب أفريقيا يستخدم على نطاق واسع كإطار معرفي حاكم وكرؤية عامة للحياة والكون .

وطبقا للكتاب التعريفي لجماعة القبلة فان "المسلمين هم مسلمون بسبب اعتقادهم في توحيد الله ،وهو التوحيد الذي يتجاوز مجرد الإقرار اللفظي ويتطلب بالضرورة أن يتصرف المسلم استنادا إلى مبادئ العدالة. فالمسلم ليس هو الذي يذهب إلى المسجد يوم الجمعة وفي يوم السبت يشارك في رياضة عنصرية" التوحيد بهذا المعنى يعني رفض المفهوم المزدوج للوجود الإنساني حيث يتم التمييز بين ما هو علماني وما هو روحي ، و بين الإيمان وبين العمل.. ولاشك أن النظر إلى التوحيد باعتباره مبدأ تأويليا يعني أيضا أن الاقترابات المختلفة، الفلسفية والروحية والفقهية والسياسية ، لفهم القرآن يجب أن تعتبر مكونات نسيج واحد. وذلك كله ضروري للتعبير عن كمال الرسالة . أما واحدية الاقتراب فتقف عاجزة عن فهم مراد الرسالة..

الناس

يشير مفهوم الناس إلى "البشر" كمجموعة اجتماعية. وعادة ما يستخدم المفهوم على هذا النحو في التعبير القرآني: "**ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ** [٥] **مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ** [٦] "(سورة الناس). كما أن الله كلف البشر بحمل الأمانة. يقول تعالى: "**إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا**" (الأحزاب ٧٢). وتتجلى مركزية البشر في اختيار الله لهم لخلافته على الأرض، وفي إضافة روحه إليهم ساعة خلقهم "**فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ**" (الحجر: ٢٩). ويشير اسحق إلى أنه في أعوام الثمانينيات من القرن الماضي تم طرح مفهوم "الشعب" باعتباره البديل الثوري لدولة الفصل العنصري. إذ كانت نشأة جامعة الكاب الغربية باعتبارها "جامعة الشعب"، وتزايد ظهور "محاكم الشعب"، والبحث عن "تاريخ الشعب"، تمثل جميعها مظاهر واضحة لهذا المفهوم.

المستضعفون

يشير مفهوم المستضعف إلى شخص مظلوم أو يعتبر ضعيفا وليس له حيلة ويعامل بطريقة متغطرسة. والمستضعفون بهذا المعنى هم أناس من مكانة اجتماعية أدنى، ليست لديهم أدنى حصانة، وهم مهمشون ومضطهدون. وقد استخدم القرآن الكريم أيضا هذه المصطلحات لوصف الطبقات الدنيا والفقيرة في المجتمع، مثل أراذل يقول تعالى: "فَقَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَوْمِهِۦ مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِىَ ٱلرَّأْىِ وَمَا نَرَىٰ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍۭ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَٰذِبِينَ" (هود : ٢٧)، ومنها أيضا الفقراء. "إِن تُبْدُواْ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِىَ ۖ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّـَٔاتِكُمْ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ" (البقرة : ٢٧١) وكذلك المساكين والمعوزين كما في قوله تعالى: "وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ" (البقرة : ٨٣). ويستخدم القرآن هذا المصطلح في قصة هارون عليه السلام الذي شكا من أن بني إسرائيل قد استضعفوه وكادوا أن يفتكوا به. "وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوْمِهِۦ غَضْبَٰنَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِى مِنۢ بَعْدِىٓ ۖ أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ ۖ وَأَلْقَى ٱلْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُۥٓ إِلَيْهِ ۚ قَالَ ٱبْنَ أُمَّ إِنَّ ٱلْقَوْمَ ٱسْتَضْعَفُونِى وَكَادُواْ يَقْتُلُونَنِى فَلَا تُشْمِتْ بِىَ ٱلْأَعْدَآءَ وَلَا تَجْعَلْنِى مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ" (الأعراف – ١٥٠).

القسط والعدل

يستخدم القرآن كلمتين للإشارة إلى مفهوم العدالة هما: القسط والعدل. أما القسط فانه يعني "المساواة"، و"العدالة"، فمن العدل أن يحصل كل شخص على نصيبه كاملا. أما العدل فهو يعني العمل بصورة منصفة وعادلة وحقه. ويستخدم القرآن الكريم هذين المصطلحين بالتبادل كما في قوله تعالى: "**وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ**" (الحجرات–٩) وفي قوله تعالي "**وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ**" (البقرة –٢٨٢). ووفقا لذلك، تشكل العدالة أساس النظام الطبيعي.

يقول تعالى: "**وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ**" (الجاثية : ٢٢). وتساوي هذه الآية بين العدالة والحقيقة. ويتضح كذلك فهم العدل والقسط على أساس التوحيد كما في الآيات الأولى من "سورة الرَّحْمَٰنُ [١] عَلَّمَ الْقُرْآنَ [٢] خَلَقَ الْإِنْسَانَ [٣] عَلَّمَهُ الْبَيَانَ [٤] الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ [٥]. لقد وضع الله ميزان العدالة في نظام متكامل بحيث لا يتم تجاوز حدود التدبير. كما توضح هذه الآيات القرآنية توجه البشرية للعمل من أجل العدالة في إطار من المسؤولية تجاه الخالق، من جهة، والنظام الذي يمر عبر الكون من جهة أخرى. وفي سياق جنوب أفريقيا ، دافع الخطاب الإسلامي التقدمي في كافة تجلياته خلال أعوام الثمانينيات عن حقوق النساء والأقليات المضطهدة، وطالب المؤمنين بأن يكونوا جند الله في تحقيق العدالة على الأرض.

الجهاد

الجهاد يعني حرفيا "النضال" و "بذل النفس" أو "بذل الجهد أو الثروة". وقد أتبعت كلمة الجهاد في القرآن الكريم في كثير من الأحيان بعبارات "في سبيل الله" و "بأموالكم وأنفسكم". وبالنسبة للمسلمين، فإن مصطلح الجهاد قد يعني أيضا " قدسية القتال." وعلى الرغم من شعبية معنى الكفاح المسلح أو الحرب المقدسة ، فان مصطلح الجهاد فهم دائما من قبل المسلمين باعتباره نضالا أوسع نطاقا لتحرير الفرد والمجتمع. والقرآن نفسه يستخدم الكلمة في معانيها المختلفة بدءا من الحرب ومرورا بالمفهوم الروحي التأملي، وحتى الموعظة. وقد نظر اسحق إلى الجهاد باعتباره "نضالا وتطبيقا عمليا". ويمكن تعريف التطبيق العملي بأنه" عمل واع يضطلع به المجتمع البشري الذي تقع على عاتقه مسؤولية خياراته السياسية." وبالنظر إلى الرؤية الشمولية للمصطلح القرآني والطريقة المراد بها استخدام الجهاد لتحويل الفرد والمجتمع ، يصبح الجهاد نضالا وتطبيقا عمليا. وهذا الفهم يمثل النموذج الإسلامي في النضال من أجل التحرر." **"وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ"** (العنكبوت: ٦٩). إن القرآن يضع تركيزا كبيرا على العمل والنشاط ، ويشير إلى أن فضائل الأعمال والجهاد تشكل جميعها طرقا للتفاهم والمعرفة. وينص القرآن الكريم على أن الجهاد هو الطريق الصحيح لإقامة العدالة أما التطبيق العملي فهو الوسيلة المثلى لمواجهة واستيعاب الحقيقة. إن الجهاد، والتطبيق العملي يعدان بمثابة المفتاح التأويلي ، حيث يفترض أن الحياة البشرية عمادها العمل. أما الوجود الإلهي فانه ضروري في عملية التحول والنضال كما تفيد الآية **"إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ"** (الرعد – ١١).

إعادة تعريف الذات والآخر

يبدو أن شروط الاستبعاد والاحتواء متأصلة في جميع الأديان وعادة ما يتم تحميلها بمضامين أخلاقية. ولعل أكثر مصطلحين يحملان هذه الدلالة الأخلاقية في القرآن هما: الإيمان والكفر. ورغم ذلك ، فقد أضحى الإسلام في الخطاب المسلم يحل محل الإيمان كمصطلح رئيسي لتحديد الهوية الذاتية. وكلمة الإسلام، على سبيل المثال، قد وردت ثماني مرات فقط في القرآن في حين وردت كلمة إيمان ٤٥ مرة. وبالمثل ، فإن التلازم بين كلمتي الإيمان والمؤمن، في أشكالهما المختلفة، قد وردت أكثر من خمس مرات في كثير من الأحيان مثلما هو الحال بالنسبة لكلمة مسلم. ولا شك أن ذلك يعكس في حد ذاته أهمية النقاش حول مفهوم الآخر في الإسلام. ولعل أحد مظاهر جمود عملية اللاهوت الإسلامي اليوم تتمثل في تجريد مصطلحات مثل الإسلام ، والإيمان، والكفر. وبعبارة أخرى، لم يعد ينظر إلى هذه الكلمات والصفات باعتبارها خصائص ومقومات يمتلكها الأفراد. وهذه الصفات هي بطبيعتها ديناميكية وتختلف في حدتها في مراحل مختلفة من حياة الفرد، كما هو الحال بالنسبة للإيمان.

إعادة النظر في مفهوم الإيمان

ترتبط جذور كلمة الإيمان بـ" التأمين"، و"الثقة في"، "تحول إلى"، كما أنها ترتبط في معانيها ب "حسن النية"، و"الصدق"، و"الإخلاص" أو "الولاء" . وقد ورد مفهوم الإيمان حوالي ٢٤٤ مرة في القرآن. وفي أغلب الأحيان يتكرر تعبير "يا أيها الذين آمنوا" التي وردت في أكثر من ٥٥ حالة. وبينما يستخدم هذا المصطلح أساسا في الإشارة إلى أتباع محمد صلى الله عليه وسلم ، فانه استخدم في الإشارة إلى موسى وأتباعه في ١١ حالة، و لغيره من الأنبياء وأتباعهم في ٢٢ حالة أخرى .

ويمكن التمييز بين ثلاثة مواضيع مترابطة في القرآن الكريم: الطبيعة الديناميكية للإيمان، والترابط بين الإيمان والعمل الصالح ، والإيمان باعتباره اعتقادا ذاتيا بالله. وقد تم تعريف الإيمان بطرق متعددة باعتباره احد الأمور التالية: التأكيد أو الشهادة اللفظية أو المعتقد أو السلوك الصالح. ويمكن للإيمان أن يزيد وأن ينقص، وهذا يعني شيئا أكثر من مجرد الاعتراف والشهادة القولية. فالقرآن يقر مستويات مختلفة من الإيمان، حيث يتحدث النص القرآني عن المؤمن الحق. وثمة ارتباط بين العمل الصالح والإيمان الصحيح . إذ عادة ما يستخدم القرآن عبارة : "يا أيها الذين آمنوا وعملوا الصالحات". والتي وردت في القرآن ما لا يقل عن ٣٦ مرة. والأمر الجلي هنا هو الارتباط الجوهري بين الإيمان والعمل الصالح، سواء كان هذا العمل جزءا لا يتجزأ من الإيمان أو نتيجة لازمة له.

بالإضافة إلى ذلك، هناك حالات تشير النصوص القرآنية فيها إلى إيمان القلب. ففي سورة الحجرات "قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ وَإِن تُطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ [١٤] إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ [١٥]". فقد أخبر بعض البدو أن الإيمان لا يعني مجرد الإعلان الرسمي بالدخول في الإسلام والنطق بالشهادتين . إنه أكثر من ذلك فهو ما وقر في القلب.

إعادة تعريف الإسلام

تعد الآية الثالثة من سورة آل عمران مهمة ومحورية في الادعاء بأن الدين الصحيح عند الله منذ نبوة محمد هو الإسلام "إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ" (آل عمران: ١٩) . والملاحظ أن سورة آل عمران مدنية. وهي تتبع سورة البقرة حيث يوجد بها حديث مطول عن أهل الكتاب. وتكرس آل عمران اهتماما أكبر بالمسيحيين وبمحاولات الكفار اجتثاث جذور الإسلام من معقله في المدينة المنورة. وهذه الآية تعد واحدة من عدة آيات وردت في القرآن الكريم وتشير إلى أن الإسلام هو الدين الوحيد المقبول عند الله. ولا شك أن دراسة معنى كلمتي الدين والإسلام تعد أساسية لفهم هذه الآيات ومسألة الإقصاء أو التعددية الدينية. فالأدبيات الإسلامية تعرف الدين في سياق تفسير الإسلام على أنه الدين. والدين في هذا السياق يعني الحياة المؤسسية الدينية. ولكن هذا التفسير لا يمكن التعويل عليه وحده. فقد ظهر المفهوم في فترات مختلفة من الوحي القرآني. هناك أربع فترات متميزة تم خلالها توظيف هذا المصطلح. في الفترة المكية الأولى والثانية ، ظهر المفهوم كاسم مرتبطا بكلمة يوم مثل يوم الدين. ففي بدايات التنزيل كان التركيز على قضايا الإيمان والكفر. أما في الفترة المكية الثالثة فقد تم استخدام كلمة الدين لتعبر عن التزام الفرد الشخصي وإيمانه بالله. يعني ذلك أنه في الجزء الأخير من الفترة المكية ، هناك تحديد واسع للدين بحيث يشمل "ملة إبراهيم" و "الصراط المستقيم". ومنذ ذلك الوقت فصاعدا كان التركيز القرآني على جماعة المؤمنين. وهذا يؤدي إلى الفترة المدنية عندما تم استبدال التركيز على الدين باعتباره التزاما شخصيا واستخدام معنى الالتزام الجماعي. ولأول

مرة يظهر استخدام مصطلح "الدين الحقيقي". يقول تعالى في سورة الصف: "**هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ**" (الصف- ٩).

ومن المعلوم أن الخطاب القرآني يدخل في علاقة ديناميكية مع مستقبليه، حيث يتحدث ويستخدم التعبيرات التي تفهم المجتمع أو الأفراد في مرحلة معينة من تطورهم. وبالتالي ، لم يتم توظيف مفهوم الدين في الشعور الجمعي في سياق المرحلة المكية المبكرة. على أن الفهم المعاصر لكلمة "الدين" باعتبارها إيمانا شخصيا بالله لم يعد لها أساس في نص القرآن الكريم ، وحتى في التفسير التقليدي له.

إن صيغة المصدر من أسلم هي إسلام ، وهو يعني "الانقياد"، و"الاستسلام". ولم يظهر الإسلام ، كاسم ، سوى ثماني مرات في القرآن في حين أن الفعل أسلم يظهر نحو ٢٤ مرة. ولعل عدم الاستخدام المتكرر نسبيا لكلمة الإسلام يدل على أن القرآن هو أقل اهتماما بالكلمات ذات الصلة بنمط التفكير الثابت والاستاتيكي مقارنة بالكلمات ذات الدلالة الديناميكية والحركية. فالإسلام باعتباره دينا إلهيا يستحضر فكرة الإسلام ككيان كلي جامع. فقد نظر إلى الدين باعتباره رد فعل ايجابي لإرادة الله ، واستسلام من جانب المخلوق لخالقه ، وليس مجرد الانتماء إلى جماعة عرقية أو اجتماعية معينة. إن معنى الله أكبر هو أنه أكبر من أي تصور له أو أي شكل من أشكال الخضوع المؤسسي أو غير المؤسسي له. فالقرآن يدعو دائما إلى ضرورة الاستسلام لله.

إعادة التفكير في مفهوم الكفر

اعتمد اسحق على الآيتين التاليتين لدعم تصوره الخاص بالاستخدام القرآني لكلمة الكفر والكفار: "**إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ ٱلَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِٱلْقِسْطِ مِنَ ٱلنَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ**[٢١] **أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ**[٢٢] (آل عمران) "**وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْـَٔوْنَ عَنْهُ**" (الأنعام، ٢٦). ويدين هذا النص الكفر وأولئك الذين يعرقلون سير العدالة. فتعبير "الذين يكفرون بآيات الله" هو واحد من عدة طرق أخرى لوصف (الآخر) في القرآن الكريم باستخدام كلمة الكفر. لقد أصبح الكفر في القرآن الكريم محملا بكل ما هو مكروه في الآخر المرفوض. وعلى الرغم من أن كلمة الكفر نفسها تحتوي على عنصر هام من عدم الإيمان ، فان هذا ليس هو فقط المكون الدلالي للكلمة. لقد استخدم المفهوم على نطاق واسع في بداية الدعوة لوصف بعض كفار مكة الذين أهانوا محمدا صلى الله عليه وسلم ، ثم امتد بعد ذلك في المدينة المنورة ليشمل بعض أهل الكتاب كذلك. على أن القرآن يصور الكفر باعتباره موقفا ديناميكيا من الجحود يؤدي إلى الرفض المتعمد للحقائق المعلومة والرسالة الإلهية. ويرتبط بهذا المعنى للكفر نمط من السلوك القمعي المتعجرف. وبالتالي، فإن القرآن يربط بين الكفر وهؤلاء الذين يصدون الناس عن الطريق القويم. "**وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْـَٔوْنَ عَنْهُ**" (الأنعام: ٢٦). كما يتم ربط الكفر بالعمل من أجل الشر. "**ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ فَقَٰتِلُوٓاْ أَوْلِيَآءَ ٱلشَّيْطَٰنِ ۖ إِنَّ كَيْدَ ٱلشَّيْطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا**". (النساء- ٧٦). وقد ارتبط الكفر في سياق آخر بعدم انفاق المال على الفقراء.

"يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقۡنَٰكُم مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَ يَوۡمٞ لَّا بَيۡعٞ فِيهِ وَلَا خُلَّةٞ وَلَا شَفَٰعَةٞۗ وَٱلۡكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ" (البقرة: ٢٥٤). ويقوم الكفر في معناه النموذجي باضطهاد الضعفاء. "إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَظَلَمُواْ لَمۡ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغۡفِرَ لَهُمۡ وَلَا لِيَهۡدِيَهُمۡ طَرِيقًا" (النساء: ١٦٨). فهل الكفر لديه علاقة بالعقيدة كذلك؟ إن وجوه الكفر في القرآن متعددة وهي تعني إنكار وحدانية الله ، وكتبه ، وآيات الله، والقيامة ، والأنبياء. وكلما ربط القرآن بين الكفر والعقيدة كلما ركز على السياق الاجتماعي والتاريخي الحقيقي ، وعلى الاقتناع بأن الاعتقاد الصادق في وحدانية الله والمثول بين يديه في نهاية المطاف سوف يؤدي إلى المجتمع الصالح والعادل. أما إنكار الله على سبيل المثال فانه يرتبط بعدم الوفاء بالعهود وانتشار الفساد . والكفر في استخدامه القرآني ليس مجرد عمل مذهبي محض. فالقرآن يصور أيضا الكفر في حالة من يعترف بوحدانية الله وبنبوة محمد، ولكنه مع ذلك يتعمد عدم الإقرار بذلك ."ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنۡهُمۡ لَيَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ". (البقرة: ١٤٦). أخيرا يحدد القرآن دوافع الكفار في عدم الاعتراف بالعقيدة. إنهم يدركون أن الإيمان يعني أكثر من مجرد التحول الفكري، حيث أنه يتطلب تغييرا جذريا في الحياة الشخصية، من حيث نمط القيم والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية. وثمة من اختاروا الكفر بسبب مكاسب مادية ضيقة، أو روابط قبلية . إلى جانب ذلك يرى القرآن الكريم أن من البدو من هم "أشد كفرا ونفاقا. "ٱلۡأَعۡرَابُ أَشَدُّ كُفۡرٗا وَنِفَاقٗا وَأَجۡدَرُ أَلَّا يَعۡلَمُواْ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ"{التوبة: ٩٧}، وهناك أيضا غيرهم من "الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ. "وَمِنَ ٱلۡأَعۡرَابِ مَن يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَٰتٍ عِندَ ٱللَّهِ وَصَلَوَٰتِ ٱلرَّسُولِۚ أَلَآ إِنَّهَا قُرۡبَةٞ لَّهُمۡۚ سَيُدۡخِلُهُمُ ٱللَّهُ فِي رَحۡمَتِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ "(التوبة- ٩٩).

"والكفار أيضا من إليهود والمسيحيين الذين برروا استغلال شعوبهم من خلال الزعم بأن كتبهم المقدسة تسمح لهم بمثل هذه الممارسات. ويستنكر القرآن هذا الاستغلال لجهل الناس الأميين الذين ليس لديهم "معرفة حقيقية من الكتاب المقدس". "**وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ** (البقرة – ٧٨)، وفي النهاية ، لا ينبغي لنا أن ننسى أن القرآن واضح تمام الوضوح في قبوله لمبدأ التعددية الدينية. ففكرة أن إبراهيم لم يكن يهوديا أو نصرانيا ولكن "كان حنيفا مسلما" تتعارض مع أفكار اقصاء الآخر، وبالتالي ، يجعل القرآن من شروط الإيمان أن تؤمن بصدق جميع الأديان السماوية.

"**قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ**" (البقرة – ١٣٦). فقد جاء بنفس الرسالة كل من نوح وموسى وإبراهيم وعيسى عليهم السلام. " **شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ**" (الشورى : ١٣). "**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ**" (المائدة: ٤٨).

هذه الأفكار تعبر عن قناعة فكرية ترى بأن الإسلام يمكن أن يعيش جنبا إلى جنب مع الغرب. ومع ذلك ، يبدو أن هناك شروطا معينة لدمج وقبول هذه الأفكار عبر الزمن. قد يرى البعض بأنها التوازن والتماسك الاجتماعي ، ويرى آخرون ضرورة تحول الفكر الإسلامي ، مع توخي الحذر في تفسير وإعادة تقييم العلاقة بين الإسلام والغرب ، كما حدث في القرون الوسطى.

خاتمة: الملامح العامة لتيارات تجديد الخطاب الإسلامي في أفريقيا

إنّ دراسة تجارب الإصلاح الديني في أفريقيا الإسلامية تظهر كما أوضحنا تبايناً واضحاً في أنماطها وقضاياها العامة وهو ما يجعل الحديث عن أنماط أو خصائص عامة أمراً محفوفاً بالمخاطر وربما يعزى ذلك كما بينا من خلال تحليل هذه التجارب إلى عدة اعتبارات منها: الاختلاف الناجم عن وضع المسلمين كأغلبية أو أقلية داخل المجتمع. فثمة مناطق يعيش فيها المسلمون أغلبية وإن نص الدستور على إن الدولة علمانية، وهناك مناطق أخرى يعاني فيها المسلمون من وضع الأقلية ويختلف ثقل هذه القلية وفقاً للحجم أو التأثير الاقتصادي. وعليه فإن دراسة حركات الإصلاح الإسلامي في مجتمع مثل شمال نيجيريا أو زنزبار يختلف عن واقع مثل هذه الحركات في مجتمعات مثل كينيا. ومن جهة أخرى فإن العوامل والمؤثرات المحلية قد تلعب دوراً مهماً في نجاح أو فشل هذه الحركات نظراً لأهمية قاعدة التأييد الشعبي والتأثير السياسي. وعلى صعيد ثالث فإن حالة الانقسام الشديدة التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية في أفريقيا مع وجود تباينات فكرية وإيديولوجية متعارضة أو متنافسة لحركات الإصلاح الديني جعلت من الصعوبة بمكان توحيد المسلمين في نسق فكري واحد.

ومع ذلك يمكن من خلال دراسة التجارب السابقة في نيجيريا والسودان وشرق أفريقيا والسنغال طرح بعض القضايا العامة التي انشغلت بها تيارات التجديد الإسلامي في أفريقيا ولا سيما في القرنين التاسع عشر والعشرين وذلك على النحو التالي:

أول هذه الملامح تتمثل في تحدي الخطاب الإسلامي التقليدي الذي نظر إليه باعتباره خطاباً شكلياً جامداً موغلاً في التقليد ومهملاً لقيمة العقل والاجتهاد. ولمواجهة ذلك أكد المصلحون الأفارقة في خطابهم التجديدي على الاهتمام بالعلوم القرآنية والعلوم المرتبطة باللغة العربية وحثوا على دراستها حتى يتمكن أي مسلم من دراسة قواعد الدين دون الحاجة إلى وساطة السلطة الدينية التقليدية (المتمثلة في العلماء التقليديين)

ولعل معرفة الخلفية العلمية لكبار المصلحين أمثال أبو بكر جومي والأمين علي المزروعي وعبد الله الفارسي تؤكد أهمية دراسة العلوم الشرعية واللغة العربية وهو ما انعكس إيجاباً على خطابهم التجديدي.

ثاني هذه الملامح يتمثل في تبني خطاب معادي للصوفية ومناهض للمكونات الغيبية التي يقوم عليها هذا الخطاب. يعني ذلك إن خطاب التجديد الإسلامي يقوم على أساس من العقلانية والرشادة وفقاً للمفهوم الفيبري **Weber** الذي يرى بأن رفض السحر والخرافة هو جزء من عملية إضفاء العقلانية والرشادة بشكل تدريجي على العلاقة بين الدين والمجتمع. وقد يتضح هذا الجانب بشكل واضح في الخطاب الإسلامي الذي تبنته جماعة إزالة البدعة في نيجيريا وخطاب الشيخ الفارسي في شرق أفريقيا.

ويتمثل **الملمح الثالث** لتيارات الإصلاح في أفريقيا بالتركيز على قضية التعليم والاهتمام بكل من العلوم الإسلامية والعصرية. ويلاحظ أن الجيل الجديد من المصلحين الأفارقة هم نتاج التعليم الغربي فنجدهم أطباء ومهندسين وموظفين مدنيين ومعلمين، بيد أن السمة الرئيسية للخطاب الإسلامي في أفريقيا الإسلامية تمثلت في التركيز على اللغات واللهجات المحلية باعتبارها أداة للتواصل ولفهم الخطاب من قبل

المجتمعات المحلية. وعليه فقد ترجمت معظم النصوص الإسلامية الرئيسية بما فيها القرآن إلى اللغات الأفريقية الكبرى مثل السواحلي والهوسا والولوف. وللتأكيد على هذا المنحى فقد استفاد الخطاب الجديد من أدوات الإعلام الجماهيري مثل برامج الإذاعة والتلفزيون وشرائط الفيديو والكاسيت وحتى منتديات الإنترنت. أدى ذلك كله إلى توفير الفرصة أمام المسلم الأفريقي لإعادة فهم الإسلام بشكل جديد؟

السمة الرابعة تشير إلى الجانب الأخلاقي للخطاب الإسلامي التجديدي فهو معادي للإمبريالية الغربية وحتى النخب السياسية الموالية لها في البلدان الأفريقية. دفع ذلك بالحركات الإصلاحية الأفريقية التي تتبنى هذا الخطاب الإسلامي إلى الهجوم على كافة مظاهر الانحراف والتدهور الأخلاقي في المجتمع مثل انتشار إدمان المخدرات والدعارة. وهو ما يوفر التأييد الشعبي لها .

ولعل هذه السمة الأخلاقية هي التي جعلت بعض المصلحين الأفارقة يتصالحون مع بعض أشكال الصوفية الصحيحة بحسبانها دعوة روحية أخلاقية خالصة. وهو الأمر الذي دفع ببعض الباحثين إلى القول بأن هجوم الخطاب الإسلامي الراديكالي على الخطاب الصوفي ليس مبنياً على مواقف ثابتة غير متغيرة. وهو ما تؤكده محاولات جمع الصف والحديث عن وحدة المسلمين.

أما القضية الخامسة فإنها ترتبط بالموقف من علمانية الدولة ما بعد الاستعمارية في أفريقيا. فالملاحظ أنّ الجيل القديم من قادة الحركات الإصلاحية في أفريقيا مثل أبو بكر جومي والأمين المزروعي وعبد الله الفارسي كان يعمل في كنف الدولة وموظفاً لديها. وعليه لم يعارض هؤلاء خطط التنمية التي تبنتها السلطة الحاكمة باعتبارها غير إسلامية عندما تحدثوا عن مشروعهم الإصلاحي في سياق المجتمع المسلم نفسه. بيد أنه بعد أعوام الثمانينات وتحت تأثير الثورة الإيرانية وكتابات سيد قطب في مصر وحتى بعض تنظيمات الإسلام الحركي مثل حركة الجهاد الإسلامي بدأ الخطاب الإسلامي الراديكالي يطرح بقوة موضوع علمانية الدولة بل وتكفير

المجتمع وضرورة إقامة الدولة الإسلامية. ولعل حركة الإخوان المسلمين في نيجيريا بزعامة الزاكزكي تطرح مثالً واضحاً على هذا التوجه.

أما القضية السادسة فهي تتعلق بميل بعض الحركات الإسلامية المعاصرة إلى تبني خطاب راديكالي يؤمن بالعنف وسيلة لتغيير المجتمع وبناء الدولة الإسلامية. ولعل ظهور جماعات بوكو حرام في نيجيريا والشباب المجاهدين في الصومال والسلفية الجهادية في شمال مالي إنما يعكس تحولا فارقا في جدلية العلاقة بين الدين والسياسة في الواقع الأفريقي. وقد يعزى ذلك إلى أسباب تتعلق بسياق الفقر والتخلف الذي تعيشه المجتمعات المسلمة في هذه المناطق بالإضافة إلى التحولات الإقليمية والدولية التي شهدتها أفريقيا في أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر.

وعلى أية حال فإن دراسة نماذج وتيارات الإصلاح الإسلامي في أفريقيا أظهرت أنها حاولت في معظمها التعامل مع مطالب الحداثة وما تطرحه من مفاهيم مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان. وهو ما كان يعني إعادة النظر في التراث الديني والحضاري الإسلامي واخذ متطلبات الواقع المعاش بعين الاعتبار. قدم كل من محمود محمد طه وحسن الترابي حلا جذرياً لهذه الإشكالية بما يعني فتح أفق الاجتهاد العقلي وتجاوز المحرمات التي ارتبطت بعصر السلف أو ما أطلق عليه العصر الذهبي للإسلام. بيد أن الفكرة الجمهورية كما أظهرت الدراسة بلغت في شططها حد إلغاء سلطة الوحي وتحدثت عن رسالة ثانية للإسلام. أما الترابي فإنه حافظ على الوحي قرآناً وسنّة وأزال سلطة القداسة عما عداهما بما يعني إعطاء المجدد سلطة واسعة في اجتهاده. ولا شك أنّ كثيراً من الاجتهادات الفقهية التي قدمها الترابي تشكل وبغض النظر عن الانتقادات التي وجهت إليها مشروعاً متكاملاً للنهضة يصلح للتطبيق في المجتمعات التعددية والمنقسمة في أفريقيا. ومع ذلك تظل المؤثرات الداخلية والمحلية عناصر حاكمة لمدى نجاح أو فشل خطاب التجديد الإسلامي كما أظهرت دراسة بعض النماذج الإصلاحية في أفريقيا.

ملاحق الكتاب

ملحق رقم ١

إعلان الحركة الإسلامية في نيجيريا

(بمناسبة الاحتفال بيوبيلها الفضي)

" لقد أكملت الحركة ربع قرن منذ تأسيسها عندما أعلن ذلك زعيمها الشيخ إبراهيم يعقوب الزاكزكي ودعا الناس علانية للانضمام إلى النضال إليها في العاشر من أبريل عام ٢٠٠٥. وفي هذا السياق الحماسي المرتبط بروح الاحتفال نود أن نشير إلى بعض مقومات الحركة الداخلية كي نبرز ما حققته من نجاحات. على أن القصد هنا قياس ما ارتبط بها من انجازات عظيمة. فكما هو معلوم لا يقاس نجاح أو قوة أي حركة إسلامية بعدد أتباعها أو ممتلكاتها المادية وإنما بولاء وتصميم أعضائها حتى لو كانوا فئة قليلة.

وقد شهد العالم بالفعل مدى ثبات وتصميم ودأب وإخلاص هذه الحركة وعدم تنازلها أو تراجعها. ومنذ أن وضعت الحركة نصب أعينها تغيير عقول الناس، فإن ثمة تطورات كبرى في هذه المفاهيم قد تحققت بشكل تدريجي ولا يمكن قياسها. وربما يقف ذلك سبباً رئيسياً وراء صعوبة عملية التقويم والإدراك. لا عجب أن نبي الله نوح قد أرسل إلى نحو (٩٢٠) شخصاً ولم يؤمن به إلا قليل منهم، ومع ذلك فقد تحقق

هدفه بالكامل. وإذا كانت الحركة الإسلامية تتبنى أساليب متعددة فإننا يمكن أن نقيس النواحي غير الملموسة من خلال مراجعة الأهداف والأحداث الهامة والمعوقات الصعبة والأنشطة الرئيسية.

وقبل المضي قدماً ينبغي أن نشير إلى شخصية إبراهيم يعقوب الزاكزكي والتي لا تقف شخصيته القيادية عند حدود الحركة الإسلامية فقط وإنما تغطي أجزاء كبيرة من أفريقيا جنوب الصحراء غرب المحيط الأطلنطي وربما ما وراء ذلك. وهو مثل أي زعيم لحركة دينية ترتبط شخصيته وما يحيط بها من جلال ووقار بالحركة نفسها.

وعليه فقد نظر إليه على أنه يمثل الحركة وأن إنجازاته إنما هي إنجازات للحركة والعكس صحيح. إن تاريخ مولده، هو ميلاد للحركة ذاتها، فالحركة لم تعرف غير ميلاده عنواناً لبدايتها. وقد وصلت قناعاته والتزاماته الفكرية حداً من النضج والتطور لفت انتباه المجتمع الدولي، وهو الأمر الذي دفع به إلى غياهب السجون في نيجيريا. وبعد صدور هذا الإعلان بدأ الشيخ في تعبئة "المثقفين" في المؤسسات الأكاديمية. إذ لا يخفى أن هذه الدوائر الفكرية كانت تعاني في ذلك الوقت من التشوش الأيديولوجي وتردد نفس الرطانات الفلسفية القديمة. ولعل من أبرز هذه الأيديولوجيات التي يؤمن بها كثير من الناس الشيوعية والرأسمالية. وفي هذا السياق ظهرت فلسفة بديلة حقيقية، كان الناس يظنون أنها ماتت وقبرت، فإذا بها تخرج إلى الوجود لتشكل قوة دفع كبرى في الشرق. لقد انطلقت من فرد لتنتقل إلى الملايين في هذه المنطقة الجغرافية الهامة وما حولها.

" يمكنك أن تفعل الأسوأ، إذا كان لديك الخيار بين السجن المؤبد والإعدام رمياً بالرصاص". كان ذلك رد الشيخ إبراهيم يعقوب الزاكزكي على القاضي الذي طلب منه تخفيف الحكم. وربما يعطي ذلك فكرة واضحة عن الشيخ.

إن الهدف الرئيسي لهذه الحركة يتمثل في إقامة نظام إسلامي ودولة إسلامية لا أكثر ولا أقل. ولعل ذلك الهدف هو الذي يميز هذه الحركة عن غيرها ويجعلها لا تقارن بأية تنظيمات إسلامية أخرى من حيث طبيعة الأهداف. ولا شك أن استمرار الحركة لتشهد الاحتفال بيوبيلها الفضي في مرحلة دقيقة وحاسمة ليكفي نفسه دليلاً على إنجازات الحركة وقدرتها على البقاء. ويمكن تقدير هذه الحركة إذا ما علمنا الوضع الحرج والهش الذي تعيش فيه البلاد ساعة صدور هذا الإعلان. وعليه فإنه من الصعوبة بمكان على المجتمعات الفكرية والمحلية أن تدرك قيمة هذه الرسالة الثقيلة وإن كانت هي أفضل رهان لها على الإطلاق. ولم يكن هناك أحد غير الشيخ إبراهيم يعقوب الزكزاكي في القرون الأخيرة (على أرض هذه القارة) لديه الشجاعة والولاية من الله تعالى للقيام بهذه المهمة الصعبة والخطيرة. نعم، إنها شاقة ومحفوفة بالمخاطر ولكنها ذات قيمة عالية.

إن عدداً محدوداً من قطاعات الحركة كانت لديه القدرة على تبين حجم المخاطر والتعقيدات التي تترتب على الدعوة، فالجميع كان يتصور أن السيناريو القادم هو أكبر من تسونامي. وحتى هؤلاء المثبطين للهمم في بدايات الدعوة، إنما فعلوا ذلك لتعظيم مصالح شخصية ومادية وليس لأنهم استشرفوا التأثيرات المحتملة والتي حققتها الحركة اليوم.

وعلى النقيض من ذلك تماماً كان هناك بعض الذين تمكنوا من واقع التجربة أن يحددوا التهديدات المستقبلية، ولكن لحسن الحظ فقد عميت أعينهم عنها وأساءوا تقديرها اعتقادا منهم بأنها سوف تزول لا محالة. وفي نهاية المطاف، فإنهم اليوم يتذكرون هذه الملاحظات بقدر من الندم والانكسار.

لقد استطاعت هذه الحركة على مر السنين أن تتطور من مرحلة إلى أخرى ومن مركز إلى آخر ومن أفق إلى أفق آخر أكثر إشراقاً يقربها من درجة الكمال. ولا شك أن هذه المواقف قد أثرت على جميع أفراد المجتمع بمن فيهم المعارضين لها. فقد نجحت الحركة في إصلاح هؤلاء وأفراد أسرهم. وعملية الاصلاح تلك تعد من إنجازات الحركة. ونحن نأمل في مشاركة نشطة من أبنائهم وأحفادهم في الحركة.

بأي الطرق تؤثر الحركة على حياة كل فرد في المجتمع؟

دعونا ننظر في بعض الحالات العملية لهذه الظاهرة. لقد سجن الشيخ لمدة عقد من الزمان على أيدي سبعة رؤساء نيجيريين لتبنيه شعارات بسيطة مثل " الإسلام فقط" "لا حاكمية إلا الله" وهكذا. أما اليوم فقد وصلنا تدريجياً إلى أفق جديد بحيث أن تبني مثل هذه الشعارات لم يعد يستوجب العقاب. إن هذه الشعارات التي كان يرفعها المسلمون وتسبب حرجاً لغيرهم من المسلمين أضحت اليوم على لسان الجميع حتى أصبح (توم) أو (ديك) أو (هاري) قادراً على ترديدها دون خوف من مساءلة. وقد دفع ذلك بالحركة إلى تغيير لغة خطابها الديني تجاه حكام الولايات الشمالية وحلفائهم الذين يحلمون بتطبيق "الشريعة" لأغراض سياسية خادعة. إنهم يرفعون شعارات "الشريعة فقط" و"عدم الرجوع إلى الوراء" وما إلى ذلك دون أدنى مضايقة لهم. إننا

يمكن أن نتذكر في السبعينيات حينما طرد وزير من منصبه لأنه استهل خطابه قائلاً: باسم الله. كما أن جندياً نيجيرياً تعرض للتعذيب وحكم عليه بالسجن لأنه امتنع عن المشاركة في أعمال اعتبرها غير إسلامية. ولا شك أن مثل هذه الأمور لا تحدث اليوم في نيجيريا.

أضف إلى ما سبق فإن الحركة أقرت من أيامها الأولى تعليمات وإرشادات للخطب والاجتماعات الإسلامية بهدف إرشاد وتدريب أعضائها. وقد تحولت هذه الإرشادات شيئاً فشيئاً لتصبح عنواناً للجماعات والمجتمعات الدينية التي عرفت مزاياها.

وثمة قضايا أخرى أخذت بها الحركة مثل التضامن والأخوة الإسلامية بحيث تم تبني قضايا المسلمين في (فلسطين والعراق وإيران والبوسنة وكوسوفو وإقليم آتشيه وأفغانستان وما إلى ذلك). وقد قام أعضاء الحركة بإقامة صلاة التهجد والاعتكاف.

ولعل من بين التأثيرات الأخرى للحركة إنشاء المؤسسات الإسلامية والاستخدام الصحيح للحجاب بالنسبة للإناث بين صفوف الحركة. وقد تقبل المجتمع تدريجياً هذا التقليد الإسلامي. ومن أبرز الأفكار والمبادئ التي روجتها الحركة، التمسك بالوحدة وتحدي أعمال القمع والطغاة واستخدام المظاهرات للتعبير عن الرأي ولمساندة القادة وما إلى ذلك، بعدئذ يتم التعويل على الاعتماد الذاتي والروح الجهادية. وأياً كان الأمر فإن على الجميع، أفراداً وجماعات، أن يعيد النظر في السياسات والتحالفات المتبعة وإعادة تنظيم الصفوف حتى يمكن تحقيق الأهداف المرجوة.

ومن بين المنجزات التي حققتها الحركة كما يشير معظم أعضائها، تبني طريق "أهل بيت" النبي عليه الصلاة والسلام، الأمر الذي يعد عودة للروح وبداية لحياة

حقيقية تشكل أعظم انتصار حتى الآن. وعلى هذا الدرب تصبح المشاعر والخبرات حقيقية وهو ما يمكن المرء من اكتشاف ذاته والعالم من حوله بكل سهولة ويسر. إنه بدون الشيخ لما تمكنا من معرفة وصايا وتعاليم النبي صلى الله عليه وسلم. إننا نعرب عن امتناننا له فقد بين لنا الطريق وذهب إلى أبعد من ذلك ليعلمنا الرؤية الحقيقية المعاشة. وقد وضع الشيخ أنشطة متنوعة تلائم جميع الأفراد والجماعات فهي قد تكون كل ساعة أو كل يوم أوكل أسبوع أو كل شهر أو كل عام.

إننا نقوم بالإضافة إلى الصلوات اليومية المفروضة بعدد من النوافل مثل تلاوة القرآن وتفسيره والدعاء والتوسل إلى الله. وكذلك الاحتفال بمولد المصطفى صلى الله عليه وسلم والأئمة رضوان الله عليهم، وإحياء عاشوراء والتضامن مع فلسطين في يوم القدس.

ومقارنة بباقي أفراد المجتمع تمتلك الحركة رؤية وبصيرة تجعلها أكثر قدرة من الآخرين في منظومتها الفكرية والتنظيمية كما أن لديها قدرة على تحليل القضايا الدينية والسياسية والاجتماعية والثقافية. وهي تتخذ مواقف وقرارات نيابة عن باقي أفراد المجتمع بما تمتلكه من تأثيرات واضحة عليهم. فخلال حرب الخليج الأولى على سبيل المثال، وفي غضون وقت قصير، تمكنت قيادة الحركة من تقويم الوضع برمته سواء من جانب صدام حسين من جهة أو من جانب أمريكا وحلفائها من جهة أخرى واتخذت موقفاً مبدئياً لا تزال ملتزمة به حتى الآن بغض النظر عن الدعاية المضللة والنوايا الخفية لأطراف الصراع. وثمة مثال آخر عندما دعا بعض القادة إلى الجهاد بعد مقتل عدد من المسلمين على أيدي المسيحيين، فقد اعتقد الجميع تقريباً بمشروعية

الخروج للجهاد. بيد أن الشيخ إبراهيم يعقوب الزكزاكي رفض بشدة هذه الدعوة قائلاً بأن الفتنة ترجع لأسباب قبلية وليست دينية وهو ما قد كان. وثمة أمثلة أخرى، وهو ما يجعل تأثير الحركة غير مسبوق في جميع أنحاء العالم.

لعل السؤال المطروح الآن يتعلق بطبيعة الحركة وقيادتها في نظر الناس؟ إنه نظراً لعدم وجود علاقة مباشرة بين الحركة والولايات النيجيرية، فإنها تحاول بناء نمط غير مباشر من العلاقة. فكثير من الدول والحكومات والمجتمعات الدولية تسعى إلى أخذ رأي الحركة في كثير من الموضوعات قبل وضعها موضع التنفيذ. ويتم ذلك من خلال المؤتمرات الصحفية واللقاءات الإعلامية للشيخ. وحينما دعا الشيخ لأحد المنتديات الرسمية في الشمال تم تقديمه على أنه "قائد فكر". وعادة ما تطرح الأسئلة لمعرفة موقف الحركة منها.

وحتى على الصعيد الدولي تأتي وسائل الإعلام لمعرفة مواقف الحركة وردود أفعالها. وعلى سبيل المثال جاءت قوافل الصحفيين من السي إن إن والبي بي سي ورويترز وغيرها إلى زاريا لمعرفة مواقف الشيخ من الأحداث العالمية مثل الحرب في أفغانستان. كما أن هناك صحفياً أمريكياً جاء ليسأل الشيخ عن موقفه إزاء السماح بوجود بارجة عسكرية أمريكية في المياه النيجيرية. بيد أنه سأل الشيخ سؤالاً محدداً عما إذا كان يوافق على قيام أمريكا بسرقة النفط النيجيري.

وطبقاً لوكالة الاستخبارات النيجيرية فإنه لا توجد منظمة أكثر قدرة على تحريك الجماهير والتأثير عليهم من الحركة الإسلامية.

ومن أبرز الوسائل التي تستخدمها الحركة في توصيل رسائلها إلى الناس المستهدفين نجد صحيفة "الميزان" والتي تعبر بشكل عام عن رأي الحركة. وهي تعد أول صحيفة مستقلة بلغة الهوسا ويتم توزيعها على نطاق واسع في معظم أنحاء نيجيريا .

وتعتمد الحركة على ذراع شبه عسكري يطلق عليه اسم "الحراس" وهم بمثابة قوة متعددة الأغراض يتراوح دورها بين التنسيق وتنظيم حركة المرور، وقد يصل الأمر إلى حد القيام بأعمال الشرطة وحفظ الأمن. ويحصل الحراس على تدريبات تؤهلهم لمواجهة أي تشكيل عصابي محلي. وهم في التزامهم الأخلاقي والديني يعكسون خصائص الحركة نفسها.

وتتألف الحركة من وحدات يطلق عليها دائرة (**Dairah**) وهي تضم الأتباع في المدن والنجوع والقرى والمناطق. وتعتبر الوحدات تنظيمات كاملة معتمدة على الذات، ويترأس كل وحدة ممثل موثوق به من بين أعضائها. وهناك الآلاف من هذه الوحدات التي يتم من خلالها نشر أفكار الحركة في أقصى المدن والقرى. وتعتمد هذه الوحدات على أشكال مختلفة من الدعوة الدينية مثل وسائل الإعلام الجماهيري، والوعظ في الشوارع ، والزيارات والكتب، والكراسات، والأغاني .

أما أغاني الحركة فتنسقها وحدة اتحاد الشعراء ،وهو اتحاد المنشدين الدينيين الذي يسهم إسهاما كبيرا في نقل الرسائل من الحركة إلى الجمهور المستهدف في كل مكان. وتستخدم هذه الوحدة قدراتها الإبداعية في التواصل السمعي. كما أنها تعزز الجوانب المعنوية وتحفز المستمعين ، كما أنها تحيي المناسبات المختلفة وتجعلها حاضرة في وجدان الناس .

وهناك العديد من الهيئات التابعة للحركة التي تضطلع بواجبات محددة وحيوية. ومن بينها منتدى موارد الحركة الإسلامية. إنه بوابة الحركة للعالم الخارجي. و يتألف هذا المنتدى من النخبة ورجال الأعمال ، وهلم جرا. ولعل من أبرز المهام الرئيسية التي تناط بهذا المنتدى : تجميع أفراد الطبقة العاملة وجسر الهوة بين الحركة ومختلف فئات الشعب، وتنظيم البرامج ، والتمويل، والتوثيق. وثمة منتدى آخر يطلق عليه المنتدى الأكاديمي الذي يعمل في المعاهد الأكاديمية. وهو مظلة للتوعية بين الأساتذة والطلاب.

ويعد الفريق الطبي بمثابة وحدة تنظيمية أخرى مسئولة عن تقديم الخدمات الصحية للحركة والمجتمع من خلال المشاركة في برامج إعادة توطين اللاجئين، والمساعدة في الأعمال الطارئة، وإدارة مراكز الصحة العامة والمستشفيات خلال الإضرابات، وتوعية الجماهير وتنفيذ المرافق الصحية المحلية في جميع القرى والمدن مجانا. ويضم الفريق الطبي للحركة أعضاء ذوى كفاءة عالية ومجهزين تجهيزا جيدا ولهم فروع منتشرة في جميع أنحاء البلاد .

ومن الملاحظ أن "مؤسسة الشهداء" قد تم تسجيلها رسميا باعتبارها منظمة غير حكومية وهي مسئولة عن إعالة أسر شهداء الحركة حتى يتم تمكينهم اقتصاديا. وفي عام ٢٠٠٥ كان لدى الحركة ١٢٠ شهيدا تركوا وراءهم مئات ممن كانوا يعولونهم. وهذا الرقم سوف يستمر في الارتفاع حتى تصل الحركة في النهاية إلى أهدافها إما إقامة النظام الإسلامي أو الاستشهاد دون ذلك ."

ملحق رقم ٢

مأساة بوكو حرام: الأسئلة الأكثر شيوعا

إجابة على ٢٦ سؤالاً الأكثر شيوعاً حول بوكو حرام: الأزمة والمأساة

مجلس تنسيق الدعوة في نيجيريا

١٤٣٠/٢٠٠٩

المقدمة:

في الفترة ما بين الأول والثاني عشر من أغسطس ٢٠٠٩ اجتمعت مجموعة مؤلفة من نحو أربعين رجلاً وامرأة يمثلون عدداً من المنظمات الإسلامية تحت مظلة مجلس تنسيق الدعوة في نيجيريا في مقر مؤسسة التعليم الإسلامي في مينا **Minna** بولاية النيجر. وقد اجتمعت هذه المجموعة لمناقشة، ضمن موضوعات أخرى، مختلف

جوانب وأزمة بوكو حرام التي اندلعت في أواخر شهر يوليو في بعض ولايات الشمال الشرقي النيجيرية مثل بوتشي وبورنو ويوبي. وقد تم اختيار المشاركين في هذا الاجتماع من بين أعضاء منظمات مجلس تنسيق الدعوة في نيجيريا بما في ذلك جمعية الطلاب المسلمين النيجيرية، والمجلس الوطني لمنظمات الشبيبة الإسلامية، ومجلس تنسيق الدعوة في نيجيريا، ومعهد الدعوة النيجيري، ومؤسسة التعليم الإسلامي.

وقد كان بعض الحضور على دراية تامة بحركة بوكو حرام، فضلاً عن معرفتهم للراحل محمد يوسف وبعض رفاقه بشكل شخصي. كما أن البعض الآخر انخرط في حوار ومفاوضات مع أعضاء بوكو حرام سنين عدداً، وهم على دراية وفهم بأمور الإسلام والحركات الإسلامية بما يمكنهم من إثراء النقاش والحوار. وانقسم الاجتماع إلى ثلاثة جلسات موسعة، عنى أولها باطلاع الحضور على كل ما يتعلق بجماعة بوكو حرام من قبيل أيديولوجيتها ورؤيتها وأوجه الشبه والاختلاف بينها وبين غيرها من المسلمين. أما الجلسة الثانية فقد عنيت بوضع قائمة من الأسئلة المتوقعة والشائعة حول جماعة بوكو حرام وأزمتها، بالإضافة إلى الحجج الرئيسية التي استخدمتها الجماعة لتأييد أيديولوجيتها ورؤاها الفكرية والدفاع عنها. أما الجلسة الثالثة فخصصت لإعداد وتقديم إجابات حول هذه الأسئلة والحجج التي طرحت في الجلسة الثانية، وقد تم مناقشة وجمع هذه الإجابات في هذه الوثيقة.

وتسعى هذه الورشة البحثية إلى تحقيق هدفين متلازمين: أولهما مساعدة جموع الناس وقادة الشباب المسلم في الحصول على إجابات صحيحة للأسئلة الشائعة والمتوقعة حول بوكو حرام: أزمتها ومأساتها.

ثانياً: مساعدة قادة المجتمع المسلم من خلال طرح إجابات نوعية على الحجج المقدمة من جماعة بوكو حرام للدفاع عن أيديولوجيتهم ورؤاهم الفكرية.

وتتضمن الوثيقة إجابات على ٢٦ سؤالاً يشكلون معظم التساؤلات المثارة حول أزمة ومأساة بوكو حرام. وهي مع ذلك لا تركز على الأسس الأيديولوجية التي طرحتها بوكو حرام للدفاع عن موقفها وتفسيرها للإسلام، إذ سوف يتم التعامل مع هذه القضية في وثيقة أخرى بعنوان: محاورات بوكو حرام: الرد على أيديولوجية بوكو حرام.

وقد تمت مراجعة الوثيقة من قبل قادة التنظيمات الأعضاء في مجلس تنسيق الدعوة في نيجيريا بالإضافة إلى عدد من علماء المسلمين وقادة المجتمع. ومع ذلك، لابد من التوكيد على أن الآراء المطروحة في الوثيقة لا تمثل بالضرورة آراء كل عضو في مجلس التنسيق للدعوة أو الأشخاص الذين تمت مشورتهم، وإنما هي تعكس حالة من التوافق العام.

إن أي عمل بشري هو بعيد عن الكمال وعليه فإننا نتحمل مسئولية أخطائنا. ونحن نطالب القراء بلفت الانتباه في حالة وجود أي خطأ لم نستطع تداركه.

إننا ندعو الله أن يبارك في جهود كافة الذين أسهموا في هذا العمل المتواضع وأن يغفر لنا أخطاءنا التي قد توجد في هذه الوثيقة.

السلام عليكم

محمد الأول مايدوكي

رئيس مجلس تنسيق الدعوة في نيجيريا

مأساة بوكو حرام: الأسئلة الأكثر شيوعاً

في المصطلح

١- ما الاسم الذي تطلقه جماعة بوكو حرام على نفسها؟. تطلق الجماعة على نفسها اسم "أهل السنة والجماعة على منهج السلف". وهذا الاسم يتضمن معنى إيجابياً يقبله كل المسلمين تقريباً.

٢- من أين جاء اسم بوكو حرام؟. يرجع اسم "بوكو حرام" الذي أصبح أكثر شعبية إلى الإعلام والتداول بين الناس.

٣- ما هو معنى كلمة "بوكو"؟. كلمة بوكو بلغة الهوسا تشير إلى النظام التعليمي الرسمي أو الخاص في نيجيريا، كما أنها تشير إلى التعليم العلماني الغربي، وتستخدم الكلمة كذلك للإشارة إلى التعليم الغربي بكافة مشتقاته وجميع الأشياء المصاحبة له. ففي خلال المرحلة الاستعمارية في نيجيريا كان معظم الذين يدعون إلى التعليم الغربي من البعثات التبشيرية المسيحية، وقد استخدم هؤلاء مدارسهم للدعوة إلى المسيحية وتحويل الأطفال المسلمين إلى اعتناق الدين المسيحي. وعليه فقد نظر إلى التعليم الغربي من قبل بعض العلماء المسلمين الوطنيين باعتباره مخادع. إن كلمة "بوكو" في لغة الهوسا التقليدية تعني حرفياً الزيف والخداع. إنها تستخدم بمعنى "العروس المزيف". ففي حفلات زواج الهوسا التقليدية كانت الجدة ترتدي مثل العروس كوسيلة للمزاح مع العريس. أما كلمة "حرام" فهي ذات أصول عربية. إنها تعني غير جائز أو محرم شرعاً. وإذا كانت "بوكو حرام" تعني أن التعليم العلماني الغربي غير جائز شرعاً فإنها قد تعني كذلك أن التبشير الكنسي المصاحب للتعليم الغربي هو غير جائز من الناحية الإسلامية. وربما يذهب البعض للقول بأن كلمة "بوكو" هي تحريف للكلمة الانجليزية (Book) أي كتاب، وهي مصاحبة للتعليم الغربي.

٤- بالنظر إلى استهدافهم المسلمين في أعمالهم، ولا سيما محاولة اغتيال بعض علماء المسلمين. هل يمكن اعتبار أعضاء بوكو حرام مسلمين؟. على الرغم من أن أعضاء بوكو حرام يحملون بعض الآراء المتطرفة التي تمثل سوء ادراك وسوء تفسير للإسلام، فإنهم لا يزالون في عداد المسلمين. لقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله «مَنْ صَلَّى صَلاتَنَا، وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا، وَأَكَلَ ذَبِيحَتَنَا، فَذَلِكَ الْمُسْلِمُ الَّذِي لَهُ ذِمَّةُ اللَّهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ، فَلا تُخْفِرُوا اللَّهَ فِي ذِمَّتِهِ ». أخرجه البخاري.

يروى خلال زمن الصحابة رضوان الله عليهم أن جماعة متشددة كانت تعرف باسم الخوارج قد ارتكبت أعمالاً ضد المسلمين كانت أشد عدائية عما قامت به جماعة بوكو حرام. لقد اعتبر الخوارج غيرهم من المسلمين كفاراً، وقتلوا بعض الصحابة بما في ذلك علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

يقول النبي (صلى الله عليه وسلم): "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر" (صحيح البخاري). ومع ذلك فقد اعتبر الخوارج مسلمين بل أن بعض الصحابة صلى وراءهم. وقد نسب إلى علي بن أبي طالب قوله: "لا نقاتلهم حتى يقاتلونا". إن أعضاء جماعة بوكوحرام الذين لم يبلغوا في غيهم درجة الخوارج هم مسلمون. **والله أعلم.**

وعلى المسلمين توخي الحذر في عدم التسرع بوصف غيرهم من المسلمين بالكفر أو إخراجهم من ملة الإسلام.

٥- ما هو مصير أعضاء بوكو حرام الذين يقتلون في الآخرة؟. إن الله وحده هو الذي يقرر مصير أي شخص في الآخرة. فكل شخص سوف يحاسبه الله طبقاً لنواياه وأعماله. ولا يستطيع مخلوق أن يحجب عفو الله عن أي من خلقه. إن الله هو العليم الحكيم، العدل الرحيم.

ما هي العقوبة التي يقررها الإسلام للقتلة من جماعة بوكو حرام؟ إن عقوبة ازهاق النفس البشرية قررها الله في قرآنه الكريم في سورة المائدة آية ٣٢: "مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَاءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا". ويقول الله تعالى أيضاً: **"قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ"** (سورة الزمر، آية ٥٣)

إنه بدون مغفرة الله في الآخرة تكون عقوبة القتل العمد شديدة. يقول تعالى: **"وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا"** (سورة النساء: آية ٩٣).

وفي الحياة الدنيا، مع ذلك كما هو الحال في شأن إزهاق النفس البشرية، فإن القرار يحدده القضاء أو مجلس القانون الإسلامي استناداً إلى الأدلة المتاحة في كل حالة على حدة. إذ ينبغي تحديد هل حالة القتل تمت عمداً أو شبه عمد أو خطأ أو بغياً أو حرابة أو لصوصية أو إرهاب.. إلخ. أو أي فئات أخرى. واعتماداً على ما إذا كان ذلك يعتبر جريمة ضد الدولة أم لا فإن المحاكم، وأحياناً بالتشاور مع أسرة المجني عليه تقرر ما ينبغي القيام به سواء كانت العقوبة هي القصاص العادل أو الدية أو السجن أو التعزير أو العفو.

يقول الله في قرآنه الكريم: **"وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ** "(سورة المائدة، آية ٤٥) (انظر أيضاً القرآن الكريم سورة البقرة آية ١٧٨)

ويقول أيضا: " فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ" (سورة الشورى ،آية ٤٠)

ويقول الرسول (صلى الله عليه وسلم) : "من عفا عن قاتله دخل الجنة" الزرقاني في شرح الموطأ ج٥/ص ١٧٥. وفي سنن ابن ماجه رواية أخرى عن الرسول (ص).

٦- هل القتلى في صفوف بوكو حرام يستحقون مراسم للدفن طبقاً للشريعة الإسلامية؟. نعم! إنهم مسلمون ولهم كل الحق في الدفن طبقاً للشريعة الإسلامية. لقد روى عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) ستة حقوق (وقيل خمسة) للمؤمن على أخيه المؤمن منها أن يسير في جنازته (صحيح البخاري وصحيح مسلم)،

٧- هل قتال بوكو حرام يعتبر جهاداً؟. إن المسلم مطالب بعدم إثارة أي صراع مع جماعات من قبيل جماعة بوكو حرام. فلو أن جماعة من المسلمين قامت بالعدوان على جماعة أخرى من المسلمين فإن على الجماعة التي وقع عليها العدوان أن تبحث عن وسائل سلمية لتسوية الاختلافات القائمة بينهم. فالقتال يكون دوماً الملاذ الأخير، حتى ولو كان عادلاً. فجهاد النفس مقدم على ما سواه. أما إذا استمر العداء وأصبح عنيفاً فإن عليهم السيطرة على الفرقة الباغية، وهذا القتال يعد في هذه الحالة جهاداً.

يقول تعالى: "وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ [٩] إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ [١٠] (سورة الحجرات)

ويقول تعالى: "وَقَٰتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ" (سورة البقرة آية ١٩٠)

ومع ذلك فإن رد العدوان والسماح به لا يعني الإساءة للفرقة الباغية أو أي شخص آخر.

يقول تعالى: "**وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ [٤٠] وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ [٤١] إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ [٤٢] وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ [٤٣]** (سورة الشورى).

٨- ما هو مصير رجال الشرطة المسلمين الذين قتلوا في الصراع مع أعضاء جماعة بوكو حرام؟ إن المسلم الذي يقتل وهو يحاول إنقاذ أرواح الأبرياء فهو شهيد وسوف يدخله الله برحمته في الجنة ، والله أعلم. يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم (مَنْ قُتِلَ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ ، وَمَنْ قُتِلَ دَونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دَونَ دَمِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ ، وَمَنْ قُتِلَ دَونَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ . " (النسائي وأبو داود والترمذي). إن قتال أعضاء بوكو حرام المعتدين هو عمل مشروع إسلامياً إذا كانت النية هي الدفاع عن النفس وحماية المجتمع وعلمائه من أي اعتداء عليهم تقوم به الجماعة. إن أعمال الناس كافة تحكمها نواياهم ودوافعهم، والله وحده يعلم حقيقة هذه النوايا والدوافع التي تحدد قرارات الأفراد. إن إنقاذ نفس بشرية واحدة يعد خير الأعمال.

يقول تعالى: "**مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ" (المائدة ٣٢)**

١٠- كيف ينظر الناس إلى بوكو حرام؟ يختلف الناس في رؤيتهم لجماعة بوكو حرام وكيفية التعامل معها من قبل القيادة وقوات الأمن وبقية المجتمع المسلم. إن الآراء التي يحملها الناس تجاه أي جماعة تعتمد على ما يعتقدون أنه صحيح وتقييمهم للمعلومات من منطلق قيمهم ورؤاهم الخاصة. فنجد البعض يتعاطف مع جماعة بوكو حرام، في حين يناصبها بعض آخر العداء، في حين يتعامل بعض ثالث مع كل حالة ترتبط بجماعة بوكو حرام بقدر كبير من الشك والحماسة الزائدة. وعليه يصبح من الصعب معرفة الحقيقة عندما نستمع إلى أناس مختلفين يتحدثون عن بوكو حرام. لذلك كله ينبغي تحري البحث عن أناس يتمتعون بالمصداقية والأمانة ولديهم معلومات صحيحة عن الجماعة. أو يفضل العيش في حالة من الغموض بدلاً من الحديث عما لا نعلم، والله أعلم.

يقول الرسول (صلى الله عليه وسلم):" **بحسب المرء من الكذب أن يحدث بكل ما سمع**" (صحيح مسلم)

يقول تعالى: "**وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِنَا يَمَسُّهُمُ ٱلۡعَذَابُ بِمَا كَانُواْ يَفۡسُقُونَ**" (الأنعام٤٩)

١١- ما هو الهيكل التنظيمي لجماعة بوكو حرام؟ يعد القائد العام (أي الأمير) زعيم المجموعة (وقد شغل الراحل محمد يوسف هذا المنصب). ويوجد نائبين للأمير العام (نائب أول ونائب ثان). ويأتي على رأس كل ولاية أمير. وهناك أمير لكل منطقة حكم محلي. ويأتي الأعضاء في أسفل التنظيم الإداري بعد أمراء المناطق المحلية، وهم ينظمون أنفسهم طبقاً لأدوار متعددة مثل الجنود والشرطة وما إلى ذلك.

في أيديولوجية بوكوحرام

١٢- من وجهة نظر جماعة بوكو حرام، ما هو البديل للتعليم العلماني الغربي؟ إن البديل الوحيد المقبول لديهم للتعليم الغربي هو النظام التعليمي القائم على تعاليم القرآن والسنة كما فهمها السلف الصالح. ومع ذلك فإن المناهج الخاصة بهذا النظام التعليمي تبدو غير موجودة.

١٣- ما هي اهتماماتهم الأخرى غير النظام التعليمي الغربي؟ لديهم مظالم أخرى تجاه كافة جوانب الحياة : النظم الاقتصادية والسياسية والقانونية والاجتماعية .. إلخ – والتي لا تتفق ومبادئ الشريعة الإسلامية.

١٤- كيف ينظر أعضاء بوكو حرام إلى غيرهم من المسلمين الذين لا يشاركوهم في نفس التوجه الأيديولوجي؟ استناداً إلى ما هو متاح من محاضرات ومحاورات قادتهم ودعاتهم، ومن خلال تفسيرهم للقرآن والسنة، فإنهم يكفرون غير الأعضاء في الجماعة أو يعتبرونهم "فاسقون".

بوكو والبدائل الإسلامية

١٥- ما هو الموقف الإسلامي من التعليم العلماني الغربي (بوكو) من وجهة نظر غالبية المسلمين؟ إن "بوكو" تستخدم هنا من حيث الفهم الشائع لتعبر عن التعليم العلماني الغربي كما تقدمه وزارة التعليم الاتحادية في نيجيريا. ولكي يتم توضيح موقف الإسلام حول قضية ما، يتعين على المسلم العودة إلى القرآن والسنة وأصول الفقه ومقاصد الشريعة. وباختصار، فإن أي نظام تعليمي، سواء كان أجنبيا، علمانيا أو حديثاً ويعد مفيداً ولا يتناقض مع تعاليم القرآن والسنة الصريحة فإنه حلال. واستناداً

إلى موقف الفقه الإسلامي بشأن موضوع محدد والغاية من دراسته فإن هذه المعرفة أو التعليم قد يكون فرضا أو واجبا أو مستحبا أو أنه أمر مباح أو مكروه أو حرام. فبعض المعارف الضرورية لحياة المجتمع تمثل فرض كفاية على المسلمين. وأي جانب من التعليم العلماني الغربي (بوكو) والذي ينظر إلى الأشياء الإسلامية المحرمة باعتبارها أمراً مباحاً ينبغي تحديده وتصحيحه.

يقول تعالى: "**ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ**" [الزمر: ١٨]

في أصول الفقه

لقد قسم علماء أصول الفقه كافة القضايا والأعمال التي تتطلب حكماً إسلامياً (فتوى) إلى قسمين كبيرين هما: العبادات والمعاملات.

وتشير العبادات إلى كافة أعمال التعبد والتقرب إلى الله. وهي تشمل الطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج. وقد حدد القرآن والسنة شروط وتفصيلات هذه العبادات. وينظر الفقه الإسلامي إلى أي قضية لا تتدرج تحت العبادات باعتبارها معاملات.(وقد يضيف بعض العلماء قسماً آخر هو العقيدة التي تشير إلى قضايا الإيمان والتوحيد وغيرها من أصول الدين الإسلامي). وتشمل المعاملات كل التفاعلات الاجتماعية ومسائل التجارة والأعمال والزواج والمواريث والتشريع. إنها تشمل الأمور المرتبطة بالحياة الجمعية للمجتمع مثل الزراعة والرعاية الصحية والطب والسياسة والإدارة والتكنولوجيا والتعليم والأمن والدفاع والنقل والاتصالات وكافة جوانب الحياة الأخرى خارج نطاق العبادات. ولا شك أن "بوكو" تنتمي إلى فقه المعاملات وليس العبادات.

والقاعدة العامة التي تحكم المعاملات طبقاً لأصول الفقه هي "أن الأصل في الأشياء الإباحة". وهذا يعني أن كل شيء مباح ما لم يكن هناك تحريم بنص قطعي من القرآن أو صحيح الحديث. وبمفهوم المخالفة ما ليس محرماً فهو مباح. وتقع مسئولية الإتيان بدليل في قضايا المعاملات على من يدعي أنه حرام وليس على من يرى الإباحة، وذلك لأن الأصل في المعاملات الإباحية كما ذكرنا. وعليه فإن "بوكو" أي التعليم الغربي يعد حلالاً فيما عدا ما يعتبر حراماً فيه. يعني ذلك أن مهمة المسلمين وعلمائهم هي تحديد أي جانب في محتوى ومنهج التعليم الغربي يكون محرماً ويخالف صريح تعاليم القرآن والسنة النبوية.

ويمكن الإشارة في هذا السياق إلى بعض تلك الأمور: ومع ذلك، فإن أياً من محتويات أو منهج التعليم الغربي "بوكو" لا يتعارض مع صريح تعاليم القرآن والسنة أو مقاصد الشريعة فإنه لا يمكن أن يكون حراماً من المنظور الإسلامي. ويرى العلماء أن من يحرم ما أحل الله يعد مشركاً تماماً كما يشرك كل من يحل ما حرم الله. يقول تعالى: **"وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلۡسِنَتُكُمُ ٱلۡكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفۡتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ لَا يُفۡلِحُونَ"** (النحل: آية ١١٦) وانظر أيضاً سورة الشورى:٢١، يونس: ٥٩، الأنعام: ١١٥، التوبه: ٣١.

في الأصل الجغرافي للمعرفة

ان الأصل في الحكم على المعرفة والمعلومات حول المعاملات ليس باعتبارها محلية أو وافدة، شرقية أو غربية، عربية أو فارسية، أفريقية أو أوروبية، هوسا أو ايجبو، يونانية أو يابانية. فالفقه الإسلامي لا يصف المعلومات أو المعرفة وفقاً لأصولها الجغرافية أو الثقافية ولكن على أساس مدى تعارضها مع القرآن أو السنة،

بالإضافة إلى مدى توافقها مع مناهج أصول الفقه ومقاصد الشريعة. فإذا ما خالفت القرآن والسنة يتم رفضها وإلا فإنها تعد متوافقة مع الأهداف والمقاصد العامة والمصالح المرسلة للمسلمين.

في المعرفة الحديثة

إن البحث من اجل المعرفة يفضي إلى معرفة جديدة، والإسلام يشجع على تحري العلم النافع. ولا شك أن كل جيل من علماء المسلمين يضيف رؤى جديدة في مجالات التاريخ والجغرافيا وعلم النفس وعلم الأحياء والاقتصاد والفلك ..إلخ. ويشجع القرآن والسنة المسلمين على اكتساب المعرفة النافعة في كافة مجالات الحياة الإنسانية. فالمعرفة أو التعليم (بوكو) لا يمكن أن يحرم لمجرد أنه جديد أو عصري. إنه ينبغي أن يتعارض مع صريح التعاليم الإسلامية قرآناً وسنة قبل أن يتم الحكم عليه بالتحريم.

في المعرفة العلمانية والمعاملات:

إن مصطلح "علماني" حينما يرتبط بالمعرفة أو التعليم فإنه يستخدم للدلالة على مفهوم "الدنيوي" أو التعليم المادي حيث يتم اكتساب هذه المعرفة من خلال الملاحظة والتجربة ومنهج التحليل العلمي العقلاني وليس من خلال مصادر الوحي الإلهي... وهذا يعني أن علماني يكون على عكس الروحي، والتعليم الديني.

وعلى سبيل المثال فإن الزراعة والمحاسبة واللغويات والرياضيات والهندسة والدفاع والطب والاتصالات والمعلومات والتكنولوجيا تعد علمانية أو أمورا دنيوية بما يعنيه ذلك من أن المعارف الخاصة بها ليست مستمدة من نصوص دينية.

ومع ذلك فإن علماء المسلمين لا يصنفون هذه الموضوعات أو المجالات بحسبانها علمانية أو غير دينية تتمايز عن المعرفة الروحية أو الدينية. فقد تم تصنيفها تحت قسم المعاملات حيث يكون كل اجتهاد أو معرفة جديدة مباحاً ما لم يرد فيه نص قاطع بالتحريم. وواقع الأمر، أن هذه المجالات مثل الطب والزراعة والتجارة والأمن والتعليم هي ضرورية للصالح العام وترتبط بجوهر بقاء المجتمع وصلاحه ولا يمكن النظر إليها باعتبارها مباحة فقط ولكنها تعد فرض كفاية وينبغي دراستها. ولا شك أن إهمال دراسة هذه المجالات يعد مفسدة تضر بالمجتمع وسوف يحاسب المجتمع كله أو قادته على ذلك أمام الله تعالى.

وعلى سبيل المثال، كم عدد الذين يمكن أن يموتوا جوعاً إذا لم يكن لدينا عدد كاف من المزارعين لا نتاج الغذاء؟ وما هي تبعات عدم وجود تجار يقومون بنقل الدواء والغذاء إلى المناطق المحتاجة؟ وما هي أنواع الأوبئة والأمراض المعدية التي تتفشى في المجتمع إذا لم يكن لدينا ما يكفى الناس للتعامل مع مسائل الصرف الصحي وإدارة النفايات؟ وما هو الشكل الذي يكون عليه المجتمع إذا لم يكن لدينا أفراد يؤدون دور قوات الشرطة والأمن؟ وأي حالة من الفوضى يمكن أن نصل إليها إذا لم يوجد أي فرد يعلم الجيل القادم؟ أضف إلى ذلك فإن علماء أصول الفقه يرون بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

إذا كانت دراسة وممارسة الزراعة والطب تعد فرض كفاية فإن متطلبات دراستها مثل الكيمياء والجغرافيا والأحياء والرياضيات والفيزياء واللغة تعد هي الأخرى فرض كفاية. لأنه بدون هذه الموضوعات الأساسية فإن مهناً مثل الطب والزراعة لا تقوى على القيام بوظائفها بشكل فاعل في عالمنا المعاصر.

إن نفس المبدأ الفقهي ينطبق على المهن الأخرى التي تندرج تحت أقسام مقاصد الشريعة وهي: الضروريات والحاجيات والتحسينيات. فأهمية أي مهنة لحياة المجتمع وقيمه الأساسية تتحدد وفقاً لارتباط هذه المهنة بالأقسام الثلاثة الخاصة بمقاصد الشريعة. وعلى سبيل المثال تندرج تحت الضروريات كافة المحرمات والالتزامات، والسياسات والوظائف والجهود التي ترتبط مباشرة بحماية والحفاظ على حياة الإنسان وعقيدته وعقله وماله وعرضه. فهذه الوظائف التي تقع في دائرة الضروريات تعد المقصد الأسمى للشريعة. فأي شيء لازم لتحقيق الضروريات يعد هو ذاته ضرورياً. وينطبق نفس الأمر على كل من الحاجيات والتحسينيات. وتندرج بعض الموضوعات تحت الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات طبقاً لمدى أهميتها لتحقيق أي من مقاصد الشريعة.

إن هذه الموضوعات أو المهن أو مجالات المعرفة تندرج تحت بند المعاملات (الذي يقابل مصطلح علماني) لا ينظر إليها باعتبارها أموراً دنيوية خالصة أو مدنية وغير دينية. إن بعضها يمثل متطلبات اجتماعية للأمة، وهي جزء من الالتزامات الروحية والدينية للمسلم. إنها تشكل جزءاً من التزام المسلم بخدمة البشرية ابتغاء وجه الله تعالى وذلك لتحقيق المنفعة في الدنيا والآخرة.

يقول تعالى: "وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ" (سورة القصص: ٧٧)

ويقول تعالى: "مَّن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُۥ نَصِيبٌ مِّنْهَا ۖ وَمَن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً سَيِّئَةً يَكُن لَّهُۥ كِفْلٌ مِّنْهَا ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقِيتًا" (سورة النساء: ٨٥) يقول الرسول (ص) "خير الناس أنفعهم للناس" (رواه الطبراني)

في تحدي بوكو (التعليم الغربي)

إن التحدي الذي يواجه المسلمين يتمثل في أن بعض جوانب التعليم العلماني الغربي (بوكو) ولاسيما بعض الممارسات والموضوعات التي يتم تقديمها باعتبارها مقبولة ومحايدة، مع أنها من منظور إسلامي قد تكون مكروهة أو حرام.

كما ذكرنا آنفاً، فإن ما يعد معاملات مثل التعليم، فإن الأصل في الأشياء الاباحة ما لم يرد نص قطعي من القرآن أو السنة بالتحريم.

ولعل من بين هذه الموضوعات المكروهة أو المحرمة من وجهة النظر الإسلامية ما يأتي: عدم احترام الله بوصفه الخالق الأعظم ولا سيما في العلوم الطبيعية، أيضاً بعض جوانب وتفسيرات نظرية التطور في علم الأحياء، عدم الاكتراث بالقدرة الإلهية وتفوقها على حكم البشر في مجالات القانون والأخلاق والحكم، التعامل الربوي واستخدام سعر الفائدة كوسيلة للتربح من جراء القروض، والمضاربة والمقامرة في الأسواق المالية، الاكتناز أو الاحتكار كوسيلة لتعظيم الأرباح في الدراسات التجارية والاقتصادية، استخدام مختلف وسائل القسوة على الحيوانات في مجال الزراعة، تدمير وتلوث البيئة على حساب المجتمع والكائنات الأخرى والأجيال القادمة كما عرضت في مختلف فروع الهندسة، رفض جميع أشكال الطب البديل وبعض العلاجات الطبيعية، بالإضافة إلى العلاج النفسي والروحي في الطب والصيدلة وعلم النفس، –

التمييز الاقتصادي والاجتماعي ووجود نظم أشبه بالتفرقة العنصرية في الدراسات الإقليمية والحضرية والإدارة، استخدام الفجور الجنسي كوسيلة للدعاية في الفنون والترفيه، الممارسات اللاأخلاقية في التسويق والدراسات الإعلامية، أولوية المصالح على القيم والمبادئ الأخلاقية في علم السياسة، الاعتراف بالعلاقات المثلية وتلك التي تحدث خارج العلاقات الزوجية باعتبارها بديلاً مقبولاً لنظام الأسرة في الدراسات الاجتماعية والقانون، عدم احترام المؤسسات التقليدية الأصلية، ربط المعرفة والحكمة دائماً بالأجنبي ولا سيما البدائل الغربية ..إلخ. هذه جميعها مخرجات الأيديولوجية العلمانية التي ترتبط ببعض جوانب التعليم الغربي الحديث.

في أهمية معرفة الحلال والحرام

يتعلم المسلم كيف يدعو الله تعالى ويقول "اللهم أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه، وأرنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه" (تفسير ابن كثير مجلد١/٣١٠، وتفسير روح البيان مجلد ٨/ ٣٨٦، الوسيط لسيد طنطاوي مجلد ١/ ٣٦٦ -١٦٢٣.)

يقول حذيفة بن إليمان "كان الناس يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني ... (صحيح البخاري وصحيح مسلم).

إن معرفة الحلال والحرام في الإسلام واجبة على كل مسلم يبتغي وجه الله تبارك وتعالى. إذ من المهم أن يتمكن المسلم من تحديد وتمييز الحلال والحرام في أي موقف يتعرض له، فمعرفة الحلال تحدد للمسلم والمسلمة نطاق الحركة وما هو مباح فعله. أما معرفة الحرام فهي تجنبه الوقوع فيه. ومثل هذه المعرفة تعد فرض/واجب على كل مسلم.

إن المعرفة بما هو حرام ليست حراماً وإنما توظيف هذه المعرفة فيما هو محرم يعد حراماً. كما يحرم كذلك تحريم ما أحل الله أو العكس. يقول تعالى: "**ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ**" (سورة الزمر/ ١٨).

في مسئوليات المسلمين تجاه النظام التعليمي

إن مسئولية علماء المسلمين على وجه الخصوص، وكذلك المعلمين والآباء وصانعي السياسة والمؤسسات والمنظمات الإسلامية .. إلخ بوجه عام تتمثل في تحديد الموضوعات في أي مجال معرفي محدد والتي تعتبر غير مقبولة إسلاميا وتوعية الطلاب المسلمين (والجماهير العريضة) بحقيقة الأخطاء الواردة فيها. وينبغي عليهم تدريس الرؤى الإسلامية بدلاً من ذلك وبيان الحكمة والخصوصية التي تميز البدائل الإسلامية.

إنه أيضاً واجب القادة المسلمين والآباء ومنظمات الدعوة الإسلامية القيام بتطوير وتقديم رؤى تعليمية نوعية في مختلف جوانب الإسلام لاستكمال ما يدرسه الطلاب في فصول التعليم، والله أعلم.

إن بعض المدارس الإسلامية الخاصة، ولله الحمد، وأعضاء رابطة المدارس الإسلامية النموذجية في نيجيريا. قد أخذت زمام المبادرة في هذا الصدد من خلال تقديم "منظورات إسلامية" كمادة تدرس للطلاب الذين يدرسون المناهج التعليمية العلمانية غير إسلامية. وثمة أعداد متزايدة من رابطة الطلاب المسلمين في نيجيريا قاموا بدراسة هذه المادة التمهيدية عن "المنظورات الإسلامية" وذلك بغرض نشر هذا

الموضوع على أوسع نطاق في المؤسسات التعليمية العامة، كما أن بعض المبادرات الأخرى الرائدة مثل المعهد العالمي للفكر الإسلامي قد طورت موضوع "إسلامية المعرفة" و"إسلامية العلوم".

١٦- ماذا يفعل المسلمون حيال الوضع الراهن في نيجيريا؟ المسلمون شأنهم شأن غيرهم من الناس، ليسوا على قلب رجل واحد. إنهم مجتمعات متعددة تعيش في كل ولاية ويعملون في كل مكان من أرجاء المجتمع. ومنهم خرج أفضل وأسوأ قادة نيجيريا على مر العصور. وتجد بين ظهرانيهم الأكثر ثراء والأشد فقراً، والأكثر سخاء والأشد بخلاً، والمنظم والفوضوي، والمتعلم وغير المتعلم، والمتواضع والمتكبر، والمجرم والصالح والمنطوي على نفسه والمنفتح على غيره وهلم جراً. وبعضهم يمثل جزءاً من مشكلات نيجيريا حيث يشاركون في أعمال الفساد والقمع على كافة المستويات. والبعض الأخر يمثل جزءاً من الحل حيث يساهمون في الحرب على الفساد ويقومون بأعمال الخير على كافة الأصعدة في المجتمع. بعضهم يكاد لا يكترث بشيء، في حين ساهم البعض الآخر في بناء الأمة ويستحق على ذلك جوائز الشرف الوطنية، وقد يعمل بعضهم داخل مؤسسات الحكم لإحداث تغيير ايجابي في حين يعمل بعضهم ضمن المنظمات غير الحكومية وفي قطاع الأعمال ...إلخ. وثمة من هو متفائل بينهم في حين يوجد بعض آخر، للأسف، أكثر تشاؤماً حول مستقبل نيجيريا.

إن المنظمات الإسلامية والنشطاء المسلمين يقدمون الكثير من أجل تطوير الأمة لمصلحة الجميع، في نفس الوقت الذي يركز فيه البعض على سد حاجات معينة للمسلمين. ويشارك كثير من المسلمين في الحوار بين الأديان والطوائف ومنع الصراع. ويتجه آخرون لإقامة مؤسسات تعليمية. وقد يقوم بعضهم بإنشاء منظمات

لتطوير المجتمع ورفاهيته سواء على أسس دينية أو غير دينية. وثمة من يتجه إلى مجال الوعظ والارشاد لتبصير الناس بعدم الانخراط في الأعمال الفاسدة والمنافية للأخلاق وذلك بتذكر الله والخوف منه. ويركز آخرون على قضايا النوع والعدالة الاجتماعية. وهناك كثيرون يعملون في المنظمات الحقوقية لضمان حقوق المسلمين والمطالبة بمنحهم بعض الوقت أثناء العمل لتأدية الصلوات المفروضة، أو السماح بارتداء الزي الإسلامي في العمل أو الدراسة ... وهلم جراً. في حين يسعى آخرون لتضييق نطاق الحريات العامة لتتفق مع الشريعة الإسلامية. وقد قام بعض المسلمين بإنشاء العيادات والمستشفيات ودور الأيتام، بينما اتجه آخرون لمحاربة مرض نقص المناعة المكتسبة (الايدز).

وعلى الرغم من التدهور الذي أصاب جسد الأمة عبر العقود فإن كثيراً من المسلمين شعروا بتحسن واضح في مجال ممارستهم لشعائرهم الإسلامية وإقامة المؤسسات التي تساعدهم على تحقيق مثاليتهم الإسلامية لأنفسهم ولأطفالهم. وقد تقلصت إلى حد كبير الصراعات بين المسلمين. وتشهد نيجيريا اليوم مؤسسات تعليمية إسلامية نوعية أكثر من أي وقت مضى، فثمة اعتراف بالشريعة الإسلامية ولاسيما في الولايات الشمالية. وعلى الرغم من وجود قلة نسبية في عدد علماء المسلمين الأكفاء فإن نسبتهم تزيد عما كان عليه الوضع في أي وقت مضى. وقد تم تسجيل العديد من المؤسسات المالية الإسلامية. ويشعر المسلمون بقدر من التقدير للحرية التي يتمتعون بها في إنشاء مؤسسات إسلامية بديلة في نيجيريا طالما أنهم راغبون في التعاون مع بعضهم البعض.

إن نيجيريا مجتمع عملاق متعدد وبالغ التعقيد، إنها تحتاج إلى العديد من المبادرات الشمولية والمحددة من قبل كافة الأطراق وأصحاب العقائد في مختلف مناحي الحياة. وإذا كان صلاح الأفراد يعد لازماً فإن صلاح القيادة يعد مفتاح الحل!

في مسألة "بوكوحرام": الأزمة والمأساة

١٧- ما هو ردنا على اضطهاد الشرطة لغير أعضاء بوكو حرام بسبب مظهرهم الإسلامي؟ كما هو الحال بالنسبة للعديد من المسلمين الملتزمين، يرتدي أعضاء بوكو حرام ثياباً تميزهم باعتبارهم مسلمين. ويتضمن ذلك ارتداء ثياب طويلة وسراويل تظهر الكاحلين مع ارتداء قبعة أو عمامة وإطلاق اللحية وتهذيب الشارب. ولعل ذلك يجعل من الصعوبة بمكان تمييز أفراد بوكو حرام عن غيرهم من المسلمين الملتزمين. وقد جعل ذلك من المستحيل بالنسبة لقوات الشرطة أثناء أزمة بوكو حرام أن تحدد أو تميز بسهولة أعضاء بوكو حرام عن غيرهم من حيث المظهر.

ونتيجة لذلك وقع كثير من المسلمين الأبرياء ضحية لقوات الأمن بالإضافة إلى أناس آخرين من جمهرة المسلمين.

يقول تعالى: "**وَٱتَّقُوا۟ فِتۡنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنكُمۡ خَآصَّةً وَٱعۡلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ**" (سورة الأنفال: ٢٥)

ولا شك أن هذا الاضطهاد والتمييز هو غير عادل وغير مقبول. فالمتهم برئ حتى تثبت إدانته. فالتحقيقات القائمة على أساس الاحترام تقلل من حالات الاتهام بسوء المعاملة وتعطيل مرفق العدالة.

روى الترمذي "فإن الإمام لأن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة".

وتجدر الإشارة إلى التذكير بكلام الله: "**يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ**"(سورة المائدة آية ٨)

١٨- ماذا فعلت المنظمات الإسلامية والعلماء لمنع وقوع أزمات بوكو حرام؟. لقد انخرطت مجموعة بارزة من علماء المسلمين والنشطاء وعلماء الدعوة في حوارات ونقاشات مع قيادة وأتباع جماعة بوكو حرام بهدف إقناعهم بموقفهم الخاطئ وإقناع الآخرين بعدم الانضمام إليهم.

ولعل من أبرز هؤلاء العلماء الشيخ عبدالوهاب (من كانو) والمعلم عيسى علي فانتامي (من بوتشى) وابن عثمان (كانو) ومحمد الشيخ جعفر (كانو) وآخرين.

كما أن منظمات إسلامية عديدة بما فيها جمعية الطلاب المسلمين في نيجيريا والمجلس الوطني لمنظمة الشبيبة الإسلامية قد حذرت في أكثر من مناسبة الزعماء التقليديين من عاقبة تنامي نشاط جماعة بوكو حرام. وللأسف فإن هذه التحذيرات لم تؤخذ بمحمل الجد. ومع ذلك فإن بعض الزعامات التقليدية دخلت في حوار مع بعض أعضاء بوكو حرام بيد أن ذلك كله لم يجدي نفعاً.

١٩- كيف أثر رد علماء المسلمين تجاه بوكو حرام على أعضاء الجماعة؟ إن الحوارات والنقاشات مع أعضاء جماعة بوكو حرام أدت إلى إقناع بعض الناس لرفض هذه الأيديولوجية المتطرفة. وقد دعا بعض العلماء المسلمين إلى مقاطعة الجماعة والنأي بأنفسهم بعيداً عن أنشطة وأعضائها. وربما دفع ذلك ببعض أعضاء بوكو حرام إلى الشعور بالإحباط والميل إلى تبني مواقف أيديولوجية أكثر تطرفاً.

وللأسف فقد ركز بعض العلماء في حوارهم على شن هجوم شخصي ضد الراحل محمد يوسف بدلاً من دحض مقولاته وأفكاره. وربما ساعد ذلك، على إعطاء الانطباع بأنه لا يوجد موقف فكري واضح ومتماسك في مواجهة أيديولوجية بوكو حرام. ولا شك أن هذا الهجوم الشخصي قد أفاد الجماعة وجلب لها مزيداً من التعاطف.

٢٠- هل تمادى المسلمين من غير أعضاء بوكو حرام في تعاونهم مع قوات الأمن؟ توجد العديد من التقارير التي تفيد بأن قوات الأمن قتلت أناساً كثيرين غير مسلحين من أفراد بوكو حرام. وقد تم الإرشاد عن هؤلاء الأفراد من قبل عملاء للأمن وعموم الناس.

وخلال هذه الأزمة، يمكن تفهم حاله الغضب العام التي أصابت عموم الناس. فقد أصيب الناس بالهلع والفزع والهستيريا خلال الأحداث. ومع ذلك، فإن قتل الأبرياء غير المسلحين يعتبر خطأ وهو مدان بأشد الألفاظ، فالقتل خارج نطاق القانون وإفراط قوات الأمن والشرطة في استخدام القوة ينبغي النظر فيه بمحمل الجد من قبل السلطات المعنية وإحالة المتورطين في هذه الأعمال للعدالة.

وكما ذكرنا آنفاً قتل شخص برئ يمثل خطيئة كبرى في الإسلام (المائدة: ٣٢). تماماً مثلما يساعد البعض في ارتكاب مثل هذه الخطيئة. يقول الله تعالى:" **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحِلُّواْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهۡرَ ٱلۡحَرَامَ وَلَا ٱلۡهَدۡيَ وَلَا ٱلۡقَلَٰٓئِدَ وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلۡبَيۡتَ ٱلۡحَرَامَ يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّن رَّبِّهِمۡ وَرِضۡوَٰنٗاۚ وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْۚ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ أَن صَدُّوكُمۡ عَنِ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ أَن تَعۡتَدُواْۘ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ**" (سورة المائدة: ٢).

فالمسلم ينبغي ألا يدفعه الشعور بالكراهية إلى إيذاء الآخرين يقول تعالى:" **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُواْ ۚ وَإِن تَلْوُۥٓاْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا**" (النساء: ١٣٥).

أما بالنسبة لهؤلاء الذين يرتكبون اثماً، يقول تعالى: "**قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ** [٥٣] **وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُواْ لَهُۥ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ** [٥٤] (سورة الزمر).

تحديات بوكوحرام: الأزمة والمأساة

٢١- كيف يتعين علينا مواجهة تحدي بوكو حرام والتعامل معه؟ إن تحدي بوكو حرام هو ذو طبيعة أيديولوجية أكثر من كونه مسألة تقنية أو عسكرية. ورغم ذلك فإن استخدام القوة في إدارة الصراع قد يؤدي إلى تدهور الأوضاع على المدى الطويل. واستناداً إلى كافة المعطيات، فإن جماعة بوكو حرام، مثل الجماعات الدينية المتطرفة لم تخرج للقيام بأعمال السطو المسلح أو الاغتصاب أو ما شابه ذلك من الجرائم المادية والتي تحركها نوازع غير أيديولوجية. فأعضاء الجماعة لديهم أخلاق رفيعة ولكن تفسيراتهم للإسلام خاطئة، وهم موقنون بأنهم على صواب وأن الآخرين على خطأ. وعليه فإنه يمكن فهم حركاتهم وأفعالهم استناداً إلى أيديولوجيتهم الدينية وتفسيرهم للنصوص الدينية الإسلامية. ولا شك أن المراجعات الفكرية والأيديولوجية من قبل هؤلاء المتطرفين أو التائبين منهم والعلماء الذين يقدرونهم يمكن أن تقنع البعض الذي يميل إلى استخدام العنف بالتخلي عنه.

إن العنف الديني لا يمكن مواجهته فقط من خلال قوات الأمن لأن ذلك يتطلب تبني حوار أيديولوجي أكثر توازناً من خلال المنظومة الإسلامية ذاتها، ويمكن أن تقوم بهذا العمل منظمات حقوقية ذات قاعدة دينية وتشمل علماء مسلمين بارزين يكون لديهم القدرة على الفهم العميق لهذه المواقف المتطرفة، وتكون لديهم مكنة الاستشهاد بالنصوص الإسلامية والذين يؤمنون بأدب الاختلاف. وكقاعدة عامة فإن هذه الجماعات المتطرفة تكون لديهم معرفة ضئيلة بأصول الفقه ومقاصد الشريعة.

إنه بدون هذا المدخل الفكري والأيديولوجي للتعامل مع هؤلاء المتطرفين فإن استخدام القوة المفرطة قد يؤدي إلى إخماد هذه الحركة مؤقتاً أو يشعرها بالإحباط، فالقوة تؤدي إلى مزيد من التطرف وتدفع بهم إلى العمل سراً وهو ما يذهب بهم بعيداً عن الأنظار. وعندما يتم تهديد حياة الناس ويصبح حوار الأديان غير فاعل فإن استخدام القوة واحترام القانون يكون هو الملاذ الأخير، ولكن في هذه الحالة أيضاً يتعين على قوات الأمن والشرطة أن تدرك أنها لا تتعامل مع عصابات أو مجرمين عاديين ولكن مع أناس مخلصين ضلوا عن الطريق القويم. وفي هذا السياق يصبح التدريب الملائم لقوات الشرطة من قبل المنظمات الإسلامية في غاية الأهمية. وعلينا أن ندرك كذلك أن هذه الجماعات المتطرفة لم تظهر في فراغ انهم وللأسف ضحايا بشخصيات ضلت طريقها، وفي بعض الحالات هم نتاج تاريخ من القيادة الفاشلة.

يقول تعالى: "يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ" (سورة المائدة: آية ٨)

إن كل فرد من أفراد المجتمع عليه مسئولية المساهمة في إحلال السلام في المجتمع طبقاً لمستوى سلطته وتأثيره. نص الحديث: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان" (صحيح مسلم)

٢٢- لماذا يميل بعض العلماء إلى مهاجمة بوكو حرام في نفس الوقت الذي ينتقدون فيه التعليم العلماني الغربي؟. كثير من علماء المسلمين وغير المسلمين ينتقدون التعليم العلماني الغربي لأسباب مختلفة بعيداً عن كونه غير ديني. فالبعض ينظرون إليه باعتباره نخبوياً وإمبرياليا ويتبنى مناهج فوقية ولا يميل إلى الإبداع، وهو يتجه إلى التدريب وليس إلى التنوير، وهو ينحاز إلى المناطق الحضرية أكثر من المناطق الريفية، وهو يستجيب لحاجات العصر الصناعي وهو ما يجعله بعيداً عن الواقع.

هؤلاء العلماء المسلمين والمعلمين يختلفون مع جماعة بوكو حرام بالنسبة لما ينبغي فعله وما هي البدائل المتاحة. هناك أيضاً مجموعة من الأسباب الأخرى التي تدفع بالعلماء لانتقاد أيديولوجية ومنهجية بوكو حرام وعليه فإنه في الوقت الذي ينتقدون فيه النظام التعليمي الراهن فإنهم ينتقدون كذلك جماعة بوكو حرام. فأي نظام تعليمي يكون له آثار جانبية سلبية. وغاية أي نظام تعليمي أو مؤسسة هي تحديد المنهج وأسلوب التدريس وكلما تعددت الخيارات المتاحة كلما سهل ذلك على الآباء تحديد الأفضل بالنسبة لأبنائهم طبقاً لأولويتهم ومنظومة القيم الخاصة بهم.

إن التحدي الأكبر لأي رؤية إصلاحية أو نقد بناء في أي مجال يتمثل في صياغة بديل عملي أفضل من النظام القائم مع أخذ كل العوامل الهامة بعين الاعتبار. لقد قامت المدارس الإسلامية والمعلمون بتطوير وتجريب بدائل مختلفة تكون ملائمة للواقع المعولم الراهن الذي نعيشه اليوم.

٢٣- ما هو رد فعل المجتمع العالمي على طريقة التعاطي مع أزمة بوكو حرام؟ لقد انتقدت مجموعة من المنظمات الدولية بما فيها منظمة العفو الدولية حالات انتهاكات حقوق الإنسان المتعددة التي ارتبطت بأزمة بوكو حرام. وقد شملت هذه الانتهاكات أعمال القتل خارج نطاق القانون لبعض أعضاء بوكو حرام الذين تم إلقاء القبض عليهم بما في ذلك زعيمهم محمد يوسف.

إن مأساة بوكو حرام قد أظهرت عجزاً واضحاً في كافة النظم والذي لم يمكن القيادة النيجيرية من تجنب أو منع حدوث هذه الأزمات الأهلية.

٢٤- ما هي الآثار المتوقعة لمأساة بوكو حرام على الدعوة في نيجيريا؟. لقد ظهرت بعض هذه التأثيرات الخاصة بمأساة بوكو حرام بشكل واضح. لقد أدت هذه الأزمة إلى مزيد من سوء الفهم للإسلام في صفوف غير المسلمين.

لقد دعا منتدى حكام الشمال الولايات الأعضاء إلى تبني تشريع بهدف تنظيم الدعوة الإسلامية. وقد ذهب البعض إلى المطالبة بأن يحصل هؤلاء الدعاة على تراخيص قبل قيامهم بالدعوة للإسلام في الأماكن العامة. وعلى الرغم من أن ذلك قد يؤدي إلى بعض المكاسب فإنه يعطي المسئولين الحكوميين سلطات واسعة قد يسيئون استخدامها. فهو يسمح للحكومات بتكميم أفواه منتقديها وإغلاق باب الحوار الذي قد يؤدي إلى الصالح العام، وهو قد يؤدي إلى طمس الحجة في مواجهة المواقف الحكومية الرسمية. وهو عوضاً عن ذلك كله قد يمكن علماء السلطان من احتكار الخطاب الإسلامي في البلاد.

إنه في المجتمعات التي تقرر حكوماتها من يتحدث باسم الإسلام فإن القاعدة دائماً هي إساءة تلك السلطة. تخيل مثلاً أن بعض علماء المسلمين الشباب والناشطين يطلبون تصريحاً من حكومات فاسدة للحديث عن الإسلام!. إن هذا قد يعني في حد ذاته غرس بذور أزمة أخرى. وربما يبرر ذلك تفضيل كثير من علماء المسلمين في العصور القديمة الحصول على درجة كبيرة من الاستقلال عن السلطة الحاكمة. ولعل ذلك أيضاً يبرر إصرار الإمام مالك علي إثناء الخليفة عن جعل كتاب الموطأ كتاب الفقه الرسمي للدولة. وعليه فإن على السلطات أن تبحث عن وسائل أخرى لمنع إساءة استخدام الدين وضمان حرية التعبير.

إن الضربة القاصمة التي وجهتها الحكومة لجماعة بوكو حرام تشكل هزيمة للحركة حيث أن كثيراً من قادتها وأعضائها ومموليها إما أنهم قتلوا أو وضعوا في السجون.

بالإضافة إلى ذلك فإن خططهم المزعومة لاغتيال بعض علماء المسلمين في بوتشى قد نالت من شعبيتهم لدى الناس. ويبدو أن قوات الأمن قد نجحت في إدخال الرعب والفزع في قلوب باقي أعضاء الجماعة والمتعاطفين معها. ومن الجدير بالاهتمام أن الناس تنسى بمرور الوقت وأن جيلاً جديداً يولد وسوف تظل شرائط الكاسيت والكتيبات تحمل أفكار وأيديولوجية جماعة بوكو حرام ليتم تداولها بين العامة. ولا يزال كثير من أعضاء الجماعة متوارين عن الأنظار. يعنى ذلك أن التحدي الأيديولوجي لجماعة بوكو حرام سوف يظل قائماً حتى لو ذهبت الجماعة في سبات عميق. وربما ننتظر ظهور زعيم كاريزمي آخر يقود الجماعة دون تكرار أخطاء الماضي.

إن هناك حاجة ماسة لبحث منظم ودقيق بهدف الرد المناسب على التحدي الأيديولوجي لبوكو حرام. وهناك أيضاً حاجة لتوعية الجماهير ولفتح حوار عام حول موقف الإسلام من التعليم العلماني الغربي وربما يساهم ذلك كله في احتواء أيديولوجية بوكو حرام في المستقبل المنظور، والله أعلم.

إنه في أعقاب أزمة بوكو حرام ترك العديد من الأيتام والأرامل دون مساعدة وهو ما يؤدي إلى زيادة الأعباء على منظمات الرفاهية الإسلامية. وربما تكون هذه فرصة للكثيرين لأن يجزلوا في عطائهم.

يقول تعالى: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ" (سورة البقرة آية ٢١٦).

٢٥- لماذا ابتلى شمال نيجيريا بظهور جماعات مثل بوكو حرام؟ في الماضي ظهرت جماعات متطرفة مثل بوكو حرام لجملة من العوامل وقد تنطبق بعض هذه العوامل على غيرها من المناطق:

- كثير من المسلمين في شمال نيجيريا يفتقرون إلى التعليم ويعانون من الجهل بأمور دينهم وقد يدفع ذلك بعض الشخصيات الكاريزمية إلى إساءة استخدام حرية التعبير. هناك أيضاً قلة علماء المسلمين الأكفاء.
- عدم وجود المؤهلات التعليمية اللازمة لقبول الأفراد في مهن الطب والصيدلة والقانون وما شاكل ذلك.

للأسف لا يوجد –حتى وقت قريب –أي إجراءات تنظيمية للشروط الواجب توافرها في أي شخص يمارس مهنة الدعوة للإسلام في شمال نيجيريا. هذا الغياب لمعايير الكفاءة فيما يتعلق بالوعظ والدعوة الإسلامية أدى إلى قيام بعض الجماعات المتطرفة باستغلال الموقف لصالحها. ويتطلب ذلك من القادة والعلماء دراسة مزايا وعيوب أشكال ومعايير تنظيم وسائل الدعوة المقترحة قبل تقرير أيها أكثر ملائمة.

- وثمة صور ذهنية وقوالب جامدة كثيرة حول التعليم العلماني الغربي في نيجيريا من حيث أصوله ومحتوياته وأهدافه ومنهجيته وعلاقته بالإسلام وغيره من الأديان. وقد ظهرت بعض هذه الصور منذ العهد الاستعماري. ولا يزال الكثيرين اليوم في إطار نظام التعليم الإسلامي يرفضون التعليم الغربي وذلك بدعم من بعض العلماء والدعاة المحليين المؤثرين.

- إن انهيار وفشل النظام التعليمي في شمال نيجيريا قد جعل من الصعوبة بمكان إبراز قيمته للغالبية كما حدث في دول إسلامية أخرى مثل ماليزيا وإيران.

- إنها حقيقة تدعو للأسى أن شمال نيجيريا يضم أعلى نسبة من الفقر في البلاد. فهو يحتوي على نحو ٧٠% من فقراء نيجيريا وأعلى نسبة من البطالة.

- إن الأزمة العامة في القيادة، من المستوى الاتحادي إلى المستوى المحلي ، وتفشي الفساد وانهيار حكم القانون ،أدت إلى سيادة حالة من السخرية واللامبالاة والتشاؤم بين الجماهير تجاه الحكومة والقيادة التقليدية. وبالنظر للمستوى المخيف الذي يمكن تصوره للفساد والتلاعب السياسي داخل معظم الحكومات الشمالية، فان الزعماء السياسيين والقادة الروحيين على وجه الخصوص قد فقدوا احترامهم.

ويلاحظ أن الفساد والمصالح الأنانية لبعض الشخصيات الدينية قد أدى إلى شيوع حالة من الريبة والشك المتبادل بين الشخصيات الدينية والحكومة، وحتى بين أتباع هؤلاء الزعماء الدينيين.

– تعاني السلطات الدينية في العديد من المجتمعات من الانقسام والضعف فضلا عن غياب علاقات التواصل مع بعضهم البعض. ولاشك أن تحسين التعاون بين المنظمات الإسلامية، والسلطات الدينية والحكومة يمكن أن يساعد في الاكتشاف المبكر للمجموعات الخطيرة وتطوير اقترابات على أسس دينية حكيمة لمواجهة ومنع التحديات التي تتم على أسس دينية.

إن العلماء المسلمين والناشطين لديهم تأثير كبير في مجتمعاتنا. لهذا فأنهم يمارسون حريتهم في التعبير بطرق مناسبة وفعالة بشكل لا يمكن اعتباره سلوكا جنائيا أو تحريضا على العنف ."يقول تعالى: "**ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ**" (النحل: ١٢٥).

وعلى الحكومة أن تحترم من جانبها حرية التعبير لكل مواطن وتمارس ضبط النفس في التعامل مع منتقدي سياستها ومواقفها.

يقول تعالى: "**فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَوَكِّلِينَ**" (آل عمران:١٥٩).

إنها رحمة الله التي لم تؤدي إلى تدهور الوضع في شمال نيجيريا بدرجة أسوأ مما هو عليه! ونحن نقدر ونعترف بالجهود الحميدة التي بذلتها الحكومة والسلطات التقليدية والدينية، الذين عملوا بلا كلل بفضل الله من أجل صالح الجميع.

٢٦. ماهي مسؤوليتنا تجاه أعضاء بوكو حرام الحاليين؟

لقد خلف القتلى من أعضاء بوكو حرام وراءهم العديد من الأرامل والأيتام. كما يوجد أيضا كثير من الآباء والأمهات الثكلى والأخوات والأخوة وأسر وأصدقاء قتلى بوكو حرام. وربما يحتاج العديد من هؤلاء إلى المساعدة من أجل العيش بكرامة. والأهم من ذلك كله، فأنهم بحاجة إلى الحب والتفاهم ، والدعاء من قبل إخوانهم وأخواتهم في الإسلام والإنسانية. قال النبي (صلى الله عليه وسلم) : "لا تؤمن حتى تحب لأخيك ما تحب لنفسك "(صحيح البخاري وصحيح مسلم). وقال أيضا: "لن تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا ولن تؤمنوا حتى تحابوا" (صحيح مسلم).

وهناك أيضا واجب تثقيف ومحاولة مساعدة أعضاء بوكو حرام والأخذ بيدهم. ولاشك أن ذلك يتطلب الكثير من النضج والحساسية والحكمة. وربما استطاع الكثيرون امتصاص مشاعر الغضب والاستياء، والشعور بالذنب والاحتقار والإذلال أو الأسف. والوعظ إن لم يرتبط بالحكمة اللازمة يفضي إلى نتائج عكسية. ولعل أفضل أسلوب للدعوة يكون من خلال الأقوال والأفعال التي تدفع إلى التفكير والتعاطف والأخوة.

يقول تعالى: **"وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ"** (فصلت:٣٤).

قال صلى الله عليه وسلم: "لا يكن أحدكم إمعة ، يقول أنا مع الناس إن أحسن الناس أحسنت ، وإن أساءوا أسأت، ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أساءوا أن تجتنبوا إساءتهم" رواه الترمذي.

ويقول أيضا :خير الناس أنفعهم للناس.(الطبراني).

ملحق رقم ٣

نحن نتكلم باسم بوكو حرام

للمرة الأولى منذ مقتل قائدنا المعلم محمد يوسف نقوم بإصدار البيان التالي:

١) أولا وقبل كل شيء ، فان بوكو حرام لا تعني بأي حال تحريم التعليم الغربي كما تزعم وسائل الإعلام الكافرة. إن بوكو حرام تعني في الواقع تحريم الحضارة الغربية. وثمة فارق كبير بين الأمرين، فبينما يعني الفهم الأول أننا نعارض التعليم الرسمي القادم من الغرب ، أي من أوروبا ، وهذا غير صحيح، فان المعنى الثاني يؤكد مدي إيماننا بسيادة الثقافة الإسلامية (وليس مجرد التعليم) ، فالثقافة أوسع نطاقا، لأنها تشمل التعليم ، ولكنها لا تقوم على أسس من التعليم الغربي.

في هذه الحالة نحن نتحدث عن طرق الحياة الغربية والتي تشمل : النص الدستوري المتعلق مثلا بحقوق وامتيازات المرأة، وفكرة المثلية الجنسية والسحاق ، والعقوبات في حالات الجرائم الفظيعة مثل الاتجار بالمخدرات، واغتصاب الأطفال، والأخذ بنظام الديمقراطية متعددة الأحزاب في دولة إسلامية بأغلبية ساحقة مثل نيجيريا، والأفلام الزرقاء والدعارة وشرب البيرة والكحول، وغيرها الكثير مما يتعارض مع الحضارة الإسلامية.

٢) وعليه فان بوكو حرام تمثل ثورة إسلامية لا يقتصر تأثيرها على شمال نيجيريا فحسب. في واقع الأمر، نحن منتشرون في جميع الولايات ال ٣٦ في نيجيريا . كما أن بوكو حرام هي مجرد فرع من تنظيم القاعدة الذي ندين له بالولاء والاحترام. إننا نؤيد أسامة بن لادن ، وسوف نقوم بتنفيذ أوامره في نيجيريا حتى تتم أسلمة المجتمع تماما بالشكل الذي يتماشى مع المشيئة الالهية.

٣) إن المعلم يوسف لم يمت عبثا، وهو شهيد، وسوف تظل أفكاره باقية أبد الدهر.

٤) لقد فقدت جماعة بوكو حرام أكثر من ألف شهيد من أعضائها الذين قتلوا على أيدي قوات شريرة من الجيش والشرطة النيجيرية والذي ينحدر معظمهم من جنوب نيجيريا. وعليه فان هدفنا الفوري سوف يتجه للهجوم على الولايات الجنوبية الكافرة، ولا سيما إليوروبا والايجبون **Igbon** والايجاو.

٥) إن قتل قادتنا بطريقة قاسية وشريرة وخبيثة لن يردعنا بأي شكل من الأشكال. لقد فقدوا حياتهم في الجهاد في سبيل الله.

ومن خلال هذا البيان نعيد التوكيد هنا على مطالبنا :

١) لقد بدأنا الجهاد في نيجيريا ولا يمكن لأي قوة على وجه الأرض أن توقفه. وهدفنا من وراء ذلك هو أسلمة نيجيريا وضمان سيادة الأغلبية المسلمة في البلاد. إننا سوف نلقن نيجيريا درسا قاسيا جدا.

٢) ابتداء من شهر أغسطس (٢٠٠٩) سوف نقوم بتنفيذ سلسلة من التفجيرات في المدن النيجيرية الجنوبية والشمالية ، بدءا من لاغوس، وعبدان ، وبورت هاركورت وانوجو. ولن تتوقف هذه التفجيرات حتى يتم محو شريعة و حضارة الغرب من نيجيريا. نحن لن نتوقف حتى تتحول هذه المدن الشريرة إلى رماد.

٣) إننا نتعهد بأن نجعل هذا البلد فوضويا تصعب السيطرة عليه وذلك من خلال: قتل الزعماء السياسيين المفسدين من كافة الاتجاهات السياسية- التخلص من أولئك الذين يعارضون حكم الشريعة في نيجيريا - ضمان عدم إفلات الكافر من العقاب.

٤) إننا نعد الغرب وجنوب نيجيريا بأوقات عصيبة. يجب علينا التركيز على هذه المناطق التي تعد امبراطورية الشيطان على الأرض، وتقوم بتشجيع ورعاية الحضارة الغربية في نيجيريا.

٥) إننا ندعو جميع الشماليين في الولايات الإسلامية إلى عدم إتباع الأحزاب السياسية الشريرة التي تقود البلاد، والتخلي عن القيادة السياسية غير المسئولة والفاسدة والإجرامية ، والانضمام بدلا من ذلك إلى حركة النضال من أجل بناء المجتمع الإسلامي الذي سوف يكون خاليا من الفساد والظلم ، وينعم الجميع فيه بالأمن والسلام في ظل الإسلام.

٦) إننا في وقت قريب جدا سوف نتحرك بسرعة غير مسبوقة صوب لاغوس، مدينة الشر ، وجنوب غرب وجنوب شرق نيجيريا.

الله أكبر

إما أن تكون معنا أو تكون علينا

المعلم ساني عمر

زعيم بوكو حرام بالإنابة   توقيع : ٩ أغسطس ٢٠٠٩

ملحق رقم ٤

عــام الجماعــة

بيان صادر عن حركة الشباب المجاهدين والحزب الإسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله القائل في كتابه العزيز :" إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفّاً كَأَنَّهُم بُنيَانٌ مَّرْصُوصٌ"، والصلاة والسلام على قائد الغر الميامين القائل: (وأنا آمركم بِخمس، الله أمرني بِهنّ، السمع والطاعة والجهاد والهجرة والجماعة) وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

لا يخفى على المسلمين ما عاشه إخوانهم في الصومال المسلم من ظلم واستبداد وقهر مارسته قوى الشر والإلحاد وأمراء الحرب والخراب، وما تكبّدوه جرّاء القبليّة العمياء والتفكك التام والحروب المتتالية والفوضى العارمة، فما كان لهم من حل إلا الرجوع إلى دين الله الحنيف والتشبث به للنجاة من هذه المآسي والوقوف في وجه الزحف الصليبي الغاشم بكل ما يملكون من عدة وعتاد.

لقد أثبت لنا التاريخ بأن المسلمين ما استطاعوا أن يحققوا أمجادهم وينشروا دينهم إلا من خلال اتّحادهم واعتصامهم بحبل الله عز وجل، وما ذاق المسلمون ذل الهزيمة إلا وهم شتَّى متفرقون، ونحن نعيش الآن أشد درجات التفرق والتشرذم؛ ولذلك احتُلت مقدساتنا في فلسطين واستُبيحت دماؤنا في العراق وأفغانستان واليمن والشيشان وتركمنستان ونيجيريا وفي كل مكان، بالإضافة إلى المؤامرات الدنيئة لتمزيق العديد من البلاد الإسلامية مثل السودان، ولن تنتهي هذه المأساة إلا بوحدة المسلمين على أساس الإسلام وعقيدة أهل السنة والجماعة وليس على أساس أية قومية علمانية.

لقد أصبح القاصي والداني يُحس بالتحول الكبير الذي يميل إليه عالمنا الإسلامي اليوم، وبات لا يخفى على أحد انتصارات المجاهدين الصابرين في أفغانستان وهزيمتهم للجيوش الجرارة بقيادة قوى الشر، الناتو وأمريكا، والتي بدأت تعترف بضعفها وانهزامها أمام الثلة الموحدة على ثَرى بلاد خرسان الأبية، وكذلك حذى حذوهم أبطال العراق الأشاوس الذين مرّغوا أنف أمريكا في التراب فبدأت تسحب جيوشها منهزمة تاركة وراءها أذنابها من الروافض يواجهون مصيرهم لوحدهم على أيدي فرسان الشهادة وليوث التوحيد، وهناك في اليمن صناديد رفعوا لواء الحق وقاموا لصيانة العِرض، وخلال فترة يسيرة كسروا جبروت الجبابرة واخترقوا حصونهم واستنزفوا مواردهم فباتوا كابوساً مخيفاً تَحسب له أمة الصليب ألف حساب، كما لا ننسى فوارس المغرب الإسلامي ومقارعتهم لرؤوس الكفر والردة، فزَلزلوا أقدامهم ودكوا حصونهم وأحبطوا مخططاتهم ومؤامراتهم ضد أمة الإسلام.

ونحن هنا في الصومال وبعد دخول المحتل إلى البلاد وتحكُّمه في رقاب العباد، انبرى له أبناء الإسلام وكتائب التوحيد تحت مسميات مختلفة، وقد كانت الجهود لتوحيد صفوفهم دؤوبة ومستمرة، ومع مرور الزمن تقلّص عدد الجماعات الجهادية إلى جماعتين تقفان في وجه الأعداء، وبعد لقاءات متتالية ونقاشات منهجية بين قيادة حركة الشباب المجاهدين والحزب الإسلامي جاء اليوم الموعود الذي كنا انتظرناه بشغف المحب ولهف المترقِّب، يومُ التوحيد والوفاق والتجمع والاتحاد والاعتصام بحبل الله جميعا.

• وبين يدي هذا الأمر يسعد حركة الشباب المجاهدين في أرض الهجرتين الأبية والتي ما فتئت ترتوي بدماء الشهداء الزكية أن تعلن للأمة الإسلامية قاطبة وطليعتها المجاهدة في كل الميادين وكافة الجبهات أن الله قد منّ على إخوانكم في حركة الشباب المجاهدين والحزب الإسلامي بتوحيد الصفوف، والعمل باسم حركة الشباب المجاهدين إغاظة لأعداء الله وإسعاداً لقلوب الموحدين في مشارق الأرض ومغاربها.

وقد جاءت هذه الوحدة كدليلٍ صارخٍ على الأخوة الإيمانية التي تربط بين القلوب، وتجمع بين الجهود، وتُوحِد الصفوف، لأن الأصلَ فيها هو عقيدة التوحيد الصافية والقدوةَ فيها هو النبي محمد صلى الله عليه وسلم والمنهجَ فيها هو شريعة الإسلام الغراء.

وقد اجتمعنا كذلك على:

- السعي لإقامةِ الخلافة الراشدة على منهاج النبوة .
- الجهادِ في سبيل الله حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله .

- التصدي للحملة الصهيوصليبية العالمية وقمعها .
- تطبيقِ شرع الله وإقامةِ العدل ورفعِ الظلم .
- إحياءِ عقيدة الولاء والبراء.
- استعادةِ المقدسات الإسلامية وتطهيرها من إليهود والنصارى والمرتدين .
- نصرةِ المستضعفين وفكاك أسرى المسلمين.
- توحيدِ الأمة الإسلامية والنهوض بها تحت راية التوحيد.
- إنشاءِ مجتمع مسلم متماسك تسوده العقيدة الصحيحة والأخلاق الإسلامية والعلم الشرعي.

إن المجاهدين في الصومال يرسلون بهذه الوحدة والتضامن، رسالة إلى الأمة الإسلامية بأننا أمة واحدة رايتها الإسلام، وأن هذا هو السبيل الوحيد للانتصار على أعداء الله وأنها ما جاءت إلا لبذل المال والأنفس رخيصة في سبيل الله لا ابتغاء منصب ولا مغنم من أحد سوى الله.

كما لا ننسى أن نوضح أن هذه الوحدة أتت بعدما تنازل الحزب الإسلامي قيادة وجندا لإخوانهم في حركة الشباب المجاهدين امتثالا لأمر الله تعالى: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا)، ومبادرة للخير وتكملة لما تبقى من تطبيق الشريعة الإسلامية (وحدة الصف)، ودفعا لمسيرة العمل الجهادي في المنطقة إلى الإمام، وحقنا لدماء المسلمين وابتعادا عن وقوع فتنة بين المجاهدين.

تعتبر عملية التنازل هذه سابقة للعمل الجهادي المعاصر وتأسّيا بالسيد الحسن بن علي رضي الله عنهما الذي قال عنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم " إن ابني

هذا سيد ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين " رواه البخاري، وقد تحقق هذا لما تنازل لمعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما عام الجماعة ٤١هـ، وقد سمينا هذا العام الهجري ١٤٣٢ بعام الجماعة، نسأل الله أن يجعله عام جماعة لكل المجاهدين.

وبهذه المناسبة نوجه نداء إلى الأمة الإسلامية الغالية:

فيا أمتنا المسلمة: نبشرك بأننا أصبحنا بفضل الله صفاً واحداً متماسكاً مرصوصاً، اجتمعت كلمتنا وتوحدت رايتنا واتحدت غايتنا وتضافرت جهودنا، وسنبقى بإذن الله غُصة في حلوق الصليبيين ومأوى لكل المستضعفين والمهاجرين.

وهاهم أبناؤك في جبهة الصومال قد توحدوا على أهداف واضحة وراية صافية، فخذي دورك واحفظي معنا هذه الأمانة وضحِّي المزيد من أبنائك البررة فلم يبق من النصر إلا صبر ساعة فشُدّي أزرك ولا يؤتينّ الإسلام اليوم من قبلك.

وإننا نوجه دعوة لكل الصادقين من أهل العلم وأصحاب الخبرات في جميع الميادين للمشاركة في صناعة هذا النصر والنهوض بأمة الإسلام في أرض الهجرتين، وندعو كل الغيورين على حرمات المسلمين أن ينفروا للجهاد ويلحقوا بالقافلة للفوز بإحدى الحسنيين.

كما نوجه نداءنا إلى طليعة الأمة المجاهدة:

إلى المجاهدين في كل مكان.. إلى الأمراء في أفغانستان... والقادة في الجزيرة والمغرب الإسلامي... ورجالات الدولة والأنصار في بلاد الرافدين... إلى إخوة المنهج في بلاد الشام وأكناف بيت المقدس... إلى الصابرين في القوقاز والشيشان... إلى عمالقة الشمال في نيجيريا ...

إلى كل مجاهد حمل السلاح في وجه الصليبيين والمرتدين:

أبشروا وقرُّوا عينا، فلقد انكسرت حدة الموجة وبدأ العدو يتقهقر ويتخبط، فحافظوا على ثمرة جهادكم، ووحدوا صفوفكم، واعلموا أن الأمة الإسلامية تنتظر منا أن نجتاز مرحلة التناثر التي لا يوحدها صف، والتبعثر الذي لا يجمعه تنسيق، إلى مرحلة الوحدة والجماعة التي يسودها السمع والطاعة، فإن الجماعة هي التطبيق العملي للولاء بين المؤمنين قال تعالى: "**إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيۡءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْۚ وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيۡكُمُ ٱلنَّصۡرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٞۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ**"[الأنفال،٧٢]• ومن هنا ندعوا إخواننا وتيجان رؤوسنا في جماعة أنصار الإسلام في عراق الخلافة؛ إلى إقرار أعين الموحدين بالتوحد وجمع الكلمة مع دولة العراق الإسلامية، فقد يئس الأعداء من أن يلجوا عليكم إلا من باب الفرقة، قال ابن مسعود رضي الله عنه: (عليكم بالجماعة فإنها حبل الله الذي أمر به، وإن ما تكرهون في الجماعة والطاعة خير مما تحبون في الفرقة).

وتذكروا قول ابن المبارك حيث قال:

إن الجماعة حبل الله فاعتصموا *** منه بعروته الوثقى لمن دانا

كم يرفع الله بالسلطان مظلمةً *** في ديننا رحمة منه ودنيانا

لولا الخلافة لم تؤمن لنا سبلٌ *** وكان أضعفنا نهبا لأقوانا

إلى الأمة الصومالية المسلمة:

كفى ما كان من تقاتل وخلافات، كفى ما كان من مؤتمرات هي مؤامرات تحاك لنا من مجالس الأمم المتحدة الملحدة والقواعد الأمريكية في قطر وجيبوتي، كفي ما كان من غزو فكري ومكر سياسي يمارسهما الأعداء ضدك لغسل دماغك منذ أكثر من قرن من الزمان. كفى...! فإلى متى تغتر بالحكومات العميلة ودساتيرها المستوردة؟ وإلى متى تُسلي نفسك بإدارات قبلية محلية ومجتمعات مدنية مفسدة؟ إلى متى تلهثين وراء هذا السراب الذي يروجه الإعلام المعادي ويوهمك أنك محظوظة وقد خسرت كل شيء، فوصل بنا المطاف إلى تقبل غزو صليبي حاقد أتى على الأخضر واليابس وتجرعنا غصصه ومرارته.

ها قد أشرق فجر الإسلام الباسم، وتلاشت مشاريع الاحتلال، وزالت ظلمات الجاهلية بفضل الله الذي هيأ لأمتنا من يسكب دمه دفاعا لدين الله وذودا عن حرمات المسلمين، فلا تضيعوا هذه الفرصة، وحافظوا عليها، وخذوا هذه الوحدة بقوة ليبقى مُحيّا جهادكم ناصعاً بإذن الله.

ونقول لكل من كان يتخلف عن الجهاد ويعتذر بعدم توحد الصفوف: ها هم المجاهدون أصبحوا بفضل الله يداً واحدة على من سواهم فلتتقوا الله وخذوا دوركم ولم يبق لكم ما تعتذرون به، قال تعالى: "يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَا لَكُمۡ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱثَّاقَلۡتُمۡ إِلَى ٱلۡأَرۡضِۚ أَرَضِيتُم بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا مِنَ ٱلۡأٓخِرَةِۚ فَمَا مَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا فِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ [٣٨] إِلَّا تَنفِرُواْ يُعَذِّبۡكُمۡ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسۡتَبۡدِلۡ قَوۡمًا غَيۡرَكُمۡ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيۡـٔٗاۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ [٣٩] (سورة التوبة).

إلى الأعداء في الداخل والخارج

كثيراً ما أنفقتم من أموال وجيّشتم من جيوش وخططتم مكر الليل والنهار للنيل من أمة الإسلام والوقيعة فيما بيننا، فابشروا بما يسوؤكم " وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ "، فها نحن قد وحدنا صفوفنا، وجمعنا عدتنا، وسللنا سيوفنا، وعبّأنا ذخيرتنا، وأخذنا أهبتنا، وسرنا بفضل الله أقوى شكيمة من أمسنا.

نسأل الله عز وجل أن يجعل في هذه الوحدة والألفة نصرا عزيزا ومؤزرا يهزم فيه آخر الصليبيين وأذنابهم من المرتدين. و يشفي به صدور المؤمنين ويعزهم بدينه وجنده. فأبشري يا أمة محمد بالنصر والتمكين وأبشري يا أمة الصليب بالهزيمة والتشريد.

والله أكبر

(وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ).

المراجع

المراجع باللغة العربية:

١ – أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، الجزء ٦، ط٤، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٣,

٢ – أحمد محمد كانمي، الجهاد الإسلامي في غرب أفريقيا، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٧,

٣ – بهيجة الشاذلي، دور زعماء الإصلاح الأفارقة (قرن١٩) في إثراء الثقافة العربية الإسلامية نموذج عثمان بن فودي، ورقة مقدمة لمؤتمر الإسلام في أفريقيا، الخرطوم، جامعة أفريقيا العالمية، نوفمبر ٢٠٠٦,

٤ – حسن أحمد محمود، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا، ط٣، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٦.

٥ – حمدي عبد الرحمن، التعددية وأزمة بناء الدولة في أفريقيا الإسلامية، القاهرة: مركز دراسات المستقبل الأفريقي، ١٩٩٦.

٦ – ـــــــــــــــــ، قضايا في النظم السياسية الأفريقية، القاهرة، مركز دراسات المستقبل الأفريقي، ١٩٩٨.

٧ – ـــــــــــــــــ، محمد عاشور، الإسلام في أفريقيا: من الإرث الاستعماري إلى تحديات العولمة، حولية الأمة في قرن، القاهرة: مركز الدراسات الحضارية ٢٠٠١,

٨ – حورية توفيق مجاهد، الإسلام في أفريقيا وواقع المسيحية والديانة التقليدية، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ,٢٠٠٢

٩ – حيدر إبراهيم (إشراف)، محمود محمد طه: رائد التجديد الديني في السودان، القاهرة: مركز الدراسات السودانية، ,١٩٩١

١٠ – جوزيف –كي –زيربو، تاريخ أفريقيا السوداء، جـ١، ترجمة يوسف شلبي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٤.

١١ – رضوان زيادة؛ سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، بيروت؛ دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٤.

١٢ – زكي الميلاد، تجديد الخطاب الإسلامي؛ الغد ٣٠/٧/ ٢٠٠٥ .

١٣ – زكي الميلاد، لماذا تأخرت مهمة تجديد الخطاب الإسلامي؟ في:

صولي حسان، من تجارب التحول الديمقراطي .. التبعيات الإسلامية في النيجر ومطلب الانفتاح الديمقراطي، ترجمة :جودت جالي، المدى، العدد (٧٤٤-٠٨) ١٣ أغسطس ٢٠٠٦م. ورد في:

١٤ – صبحي قنصوة، الدين والسياسة في نيجيريا، القاهرة: برنامج الدراسات المصرية الأفريقية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٤.

١٥ – عبدالعزيز بن عثمان التويجري، الخطـاب الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة . إيسيسكو .١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م. ورد في:

١٦ – عبد الرحمن أحمد عثمان، الهجرات السياسية وأثرها في انتشار الإسلام في أفريقيا: دراسة تاريخية، المركز الإسلامي الأفريقي، الخرطوم، ,١٩٩١

١٧ – عبد الودود إبراهيم شلبي، الأصول الفكرية لحركة المهدي السوداني ودعوته، القاهرة : دار المعارف ١٩٧٩.

١٨ – علي مزروعي، قضايا فكرية أفريقيا والإسلام والغرب على أعتاب عصر جديد، ترجمة صبحي قنصوة وآخرون، القاهرة: مركز دراسات المستقبل الأفريقي، ١٩٩٨.

١٩ – نبيل شبيب، الخطاب الإسلامي.. تطوير أم استئصال؟، الجزيرة نت، ١٧–٥–٢٠٠٦.

٢٠ – محمد شهيد، الآخر في الخطابات الإسلامية الإفريقية: مسلمو جنوب أفريقيا والآخر المقهور تاريخيا.– في: مؤتمر حقوق الإنسان والخطابات الدينية بعنوان كيف نستفيد من خبرات العالم الإسلامي غير العربي.– الإسكندرية: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٦.

٢١ – محمود محمد طه، تعلموا كيف تصلون: من سلسلة الثورة الثقافية، ١٩٧٢.

٢٢ – محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام، ١٩٦٧.

٢٣ – نعوم شقير، جغرافية وتاريخ السودان، الخرطوم: دار عزة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.

المراجع الأجنبية

1. Abu-Rabi', Ibrahim M. The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought. Malden, MA: Blackwell Pub, 2006.
2. Bivar, A. D. H. 1961. "The WathiqatAhl Al-Sudan: A Manifesto of the Fulani Jihad". *The Journal of African History.* 2, no. 2: 235-243.
3. Boyd, Jean, and Murray Last. 1985. "The Role of Women As "Agents Religieux" in Sokoto". Canadian Journal of African Studies. 19, no. 2: 283-300.
4. Bugaje, Usman M ."Tradition of Tajdeed in West Africa: an overview", International Seminar on the Intellectual Tradition in the Sakkwato Caliphate and Borno. [Selected papers of the 4th International Seminar on the Intellectual Tradition in the Sakkwato Caliphate and Borno: 11-14 April and 20-24 June, 1987: Centre for Islamic Studies, University of Sokoto] 1987.
5. Clarke, Peter B. West Africa and Islam: A Study of Religious Development from the 8th to the 20th Century. London: E. Arnold, 1982.
6. Cruise O'Brien, Donal B., and Christian Coulon. *Charisma and Brotherhood in African Islam*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
7. Dallal, Ahmad. 1993. "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850". Journal of the American Oriental Society. 113, no. 3: 341-359.
8. Davidson, Basil, and F. K. Buah. A History of West Africa, 1000-1800. London: Longman, 1977.
9. Dekmejian, Richard H., and Margaret J. Wyszomirski. 1972. "Charismatic Leadership in Islam: The Mahdi of the Sudan". Comparative Studies in Society and History. 14, no. 02.

10. El-Affendi, Abdelwahab. Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan. London: Crey Seal, 1991.
11. Farwell, Byron. Prisoners of the Mahdi; The Story of the Mahdist Revolt from the Fall of Khartoum to the Reconquest of the Sudan by Kitchener Fourteen Years Later. London: Longmans, 1967.
12. Green, Alastair W. "Noble Capitalism: an analysis of the prosperity of the Murid Tariqa in Senegal", RES Journal, University of Pennsylvania, vol. 1,no. 1.,Spring 2001.pp. 7-35.
13. **Hashim, Abdulkadir. Kadhi's intellectual legacy in the East African Coast: The Contributions of Al-Amin bin Ali Al-Mazrui, Muhammad Kassim Al-Mazrui and Abdulla Saleh Fasry, paper Presented at the International Symposium on Islamic Civilization in Eastern Africa, Kampala, 15-17th December 2003.**
14. Hiskett, Marvyn .The Sword of Truth: The Life and Times of ShehuUthman Dan Fodio , Evanston, IL: Islam and Society in Africa, Northwestern University Press,March 1994.
15. Holt, P. M. The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898: A Study of Its Origins, Development and Overthrow. Oxford: Clarendon P., 1970.
16. Hunwick, John O. and KhadimMbacké Sufism and Religious Brotherhoods in Senegal. Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 2005.
17. Ibrahim, Abdullahi Ali. 1999. "A Theology of Modernity: Hasan Al-Turabi and Islamic Renewal in Sudan". Africa Today. 46, no. 3/4: 195-222.
18. Jhazbhay, Iqbal. 2002. "The Politics of Interpretation: the Call of Islam and 'ulama' Disciplinary Power in South Africa". Journal of Muslim Minority Affairs. 22, no. 2: 457-467.
19. Kane, Ousmane. Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria A Study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition. Boston, MA: Brill, 2003.
20. Last, Murray. "Reform in West Africa: The Jihad movements of the Nineteenth Century" in in J.F.A. Ajayi and Michael Crowder, Eds. The History of West Africa, vol. 2, Essex: Longman, 1984.

21. Lodhi, Abdulaziz Y. and David Westerlund , African Islam in Tanzania, Islam for Today. March 1997.
22. Lodhi, Abdulaziz Y. 1994. "Muslims in Eastern Africa - Their Past and Present". Nordic Journal of African Studies. 3, no. 1: 88-99.
23. Loimier, Roman. "Islamic Reform and Political Change: The Example of Abubakar Gumi and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria,"in Eva Evers Rosander and David Westerlund. African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists. Athens: Ohio University Press, 1997.
24. Mahmoud, Mohamed. Quest for Divinity: A Critical Examination of the Thought of Mahmud Muhammad Taha. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2007.
25. --------------------------- ,"Mahmud Muhammad Taha's Second Message of Islam and his Modernist Project" in John Cooper, et al., Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond, London, Ny: I. B. Tauris & Company, 2000.
26. Marshall, Paul A. The Talibanization of Nigeria: Sharia Law and Religious Freedom. Washington, D.C.: Center for Religious Freedom, 2002.
27. Mazrui, Ali .Shariacracy and Federal Models in the Era of Globalization , Nigeria in Comparative Perspective, presented at the International Conference on "Restoration of Shariah in Nigeria: Challenges and Benefits", sponsored by the Nigeria Muslim Forum, and held in London, England, on April 14, 2001.
28. Miles, William F. S. 2003. "Shari'aAs De-Africanization: Evidence from Hausaland". Africa Today. 50, no. 1: 51-75.
29. Nicoll, Fergus, and Fergus Nicoll. The Mahdi of Sudan and the Death of General Gordon. Stroud: Sutton, 2005.
30. Quinn, Charlotte A., and Frederick Quinn. Pride, Faith, and Fear: Islam in Sub-Saharan Africa. Oxford: Oxford University Press, 2003.
31. Sani, Alhaji Ahmad Official Language OfShari'a InZamfaraState, 27th October, 1999.
32. Sanusi, SanusiLamidu. Shariacracy in Nigeria: the Intellectual Roots of Islamist Discourses, 2001

33. Seesemann, Rüdiger. 1999. "The 'Takfīr' Debate: Sources for the Study of a Contemporary Dispute Among African Sufis: Part I, the Nigerian Arena: Part II, the Sudanese Arena". Sudanic Africa: a Journal of Historical Sources. 10: 39-70.
34. Tayob, Abdulkader. Islamic Resurgence in South Africa: The Muslim Youth Movement. [Cape Town] South Africa: UCT Press, 1995.
35. ------------------------, Islam in South Africa Mosques, Imams, and Sermons. Gainesville, Fla: University Press of Florida, 1999.
36. Terdman , Moshe. Clashes between Islamists and Sufis and Its Outcome: The Case Study of Yan Izala and the Sufis in Nigeria , ISLAM IN AFRICA NEWSLETTER, Volume 1, Number 6 .November 2006 .
37. Trimingham, John Spencer. Islam in East Africa. Oxford: Clarendon Press, 1964.
38. Umar, Muhammad Said. 2001. "Education and Islamic Trends in Northern Nigeria: 1970-1990s". Africa Today. 48, no. 2: 127-150.
39. Waldman, Marilyn Robinson. 1965. "The Fulani Jihad: A Reassessment". The Journal of African History. 6, no. 3: 333-355.

رقم الإيداع ٢٣٦٣٠ /٢٠١٥
ISBN 978 - 977 - 320 - 240 - 8

مطابع الأهرام التجارية - قليوب

هذا الكتاب

تحولات الخطاب الإسلامي في أفريقيا

من الصوفية الإصلاحية إلى بوكو حرام

يسعى هذه الكتاب إلى التركيز على أحد جوانب دراسة الظاهرة الإسلامية في أفريقيا جنوب الصحراء وهي إشكاليات وقضايا خطاب التجديد والإصلاح الإسلامي في الواقع الأفريقي. وقد تم تبني رؤية شمولية لفهم بينة وأنماط هذا الخطاب الإصلاحي والتجديدي وذلك عبر المكان والزمان انطلاقا من صوفية أحمد بمبا في السنغال وسلفية عبدالله جومي في نيجيريا ومرورا بتقدمية فريد اسحق في جنوب أفريقيا ومفهوم الحداثة عند حسن الترابي وانتهاء براديكالية الخطاب الثوري العنيف الذي تبنته جماعات إسلامية مثل بوكو حرام والشباب المجاهدين.

ويطرح الكتاب جملة من التساؤلات المهمة يدور حولها النقاش والتحليل . ولعل من أبرز تلك التساؤلات: ما هي حقيقة الأسباب والدوافع التي تفسر ظهور الخطاب التجديدي في دول كثيرة مثل السودان ونيجيريا والسنغال وزنزبار ؟ :ما هي أنماط هذا الخطاب وتنويعاته الفكرية والمعرفية؟ وما هي أهم الأطروحات الإصلاحية والتجديدية التي يطرحها كل خطاب على حده؟ وهل ثمة رؤى مشتركة؟؛ وكيف استجاب الخطاب الإسلامي لتحديات مشروع الحداثة الغربي من جهة ولواقع التخلف والتبعية التي تعيشها المجتمعات الأفريقية من جهة أخرى؟.

نبذة عن المؤلف

د . حمدي عبدالرحمن حاصل على شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعتي القاهرة وميرلاند الأمريكية بنظام الاشراف المشترك عام 1990.

- يعمل حاليا أستاذا للعلوم السياسية بمعهد دراسات العالم الإسلامي في جامعة زايد، دبي منذ عام 2002 وهو أيضا أستاذ العلوم السياسية في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة.

- حائز على جائزة الدولة المصرية في العلوم السياسية عن كتاب "قضايا في النظم السياسية الأفريقية" مركز دراسات المستقبل الأفريقي ، القاهرة ، مصر ، 1998.

- أشرف على العديد من رسائل الماجستير والدكتوراه في العلوم السياسية في مصر وخارجها.

- نائب رئيس الجمعية الافريقية للعلوم السياسية في بريتوريا (2005-2001)، وهو أيضا عضو المجلس الاستشاري للشبكة السويدية لدراسات السلام والصراع والتنمية.



طبع بمطابع الأهرام بقليوب

0103000000019086